Filosofía

Giacomo Marramao

Kairós

Apología del tiempo oportuno



gedisa
editorial

Giacomo Marramao

KAIRÓS

Serie CLA•DE•MA
Filosofía

CLA•DE•MA
Filosofía

ERNST TUGENDHAT *Un judío en Alemania*
Conferencias y tomas de posición (1978-1991)

ERNST TUGENDHAT *Antropología en vez de metafísica*

ERNST TUGENDHAT *Egocentridad y mística*

ERNST TUGENDHAT *Problemas*

ERNST TUGENDHAT *Ser-verdad-acción*
Ensayos filosóficos

ERNST TUGENDHAT *Lecciones de ética*

ERNST TUGENDHAT *Diálogos en Leticia*

MARC AUGÉ *El oficio de antropólogo*

SAMUEL WALLERSTEIN *Las incertidumbres del tiempo*

SEYLA BENHABIB *Los derechos de los otros*
Extranjeros, residentes y ciudadanos

SEYLA BENHABIB *El ser y el otro en la ética contemporánea*
Feminismo, comunitarismo y posmodernismo

J. M. ESQUIROL *El respeto o la mirada atenta*
Una ética para la era de la ciencia y la tecnología

CORNELIUS CASTORIADIS *Los dominios del hombre*
Las encrucijadas del laberinto

MARIO BUNGE *Crisis y reconstrucción de la filosofía*

MARIO BUNGE *A la caza de la realidad*

HANNAH ARENDT *Tiempos presentes*

FINA BIRULÉS (comp.) *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*

RICHARD RORTY *Filosofía y futuro*

MARTIN HEIDEGGER *Introducción a la metafísica*

KAIRÓS

Apología del tiempo oportuno

Giacomo Marramao

Traducción de Helena Aguilà



Este libro ha sido publicado con una subvención
del Ministerio de Asuntos Exteriores italiano.

Ilustración de cubierta: Edgardo Carosia

Primera edición: abril de 2008, Barcelona

Avenida del Tibidabo 12, 3°
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 978-84-9784-225-9
Depósito legal: B. 18.884-2008

Impreso por Romanyà Valls
Verdaguer, 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

Impreso en España
Printed in Spain

Los tiempos están desquiciados: ah condenada desgracia,
*¡haber nacido yo para enderezarlos!**

W. SHAKESPEARE, *Hamlet*, I, v

* Trad. esp. de José María Valverde (Barcelona, Planeta, 1980, p. 29). *[N. de la T.]*

Índice

Prólogo a la edición castellana

En su célebre personificación alegórica, Lisipo representa el *Kairós* como un joven alado que apoya el pie izquierdo en una esfera. La pierna izquierda está flexionada y sostiene el cuerpo; el brazo izquierdo sujeta una tajadera sobre la cual oscila una balanza. La pierna derecha está extendida para compensar la masa. Las alas desplegadas cargan aún con parte del peso, aunque la contracción muscular revela un esfuerzo por mantenerse en un equilibrio precario antes de reemprender el vuelo.

Según las fuentes, el prototipo de la alegoría, que fue objeto de múltiples versiones en forma de relieves marmóleos o gemas a lo largo de los siglos sucesivos, fue creado para Alejandro en Pella, entre los años 336 y 334 a. C. Es posible que Lisipo esculpiera varios ejemplares de la famosa alegoría. La difusión de dicha obra amplió la gama de connotaciones simbólicas del concepto de kairós pasando revista a sus anteriores significados: el «punto justo» para una herida mortal, como ya aparecía en Homero; el «momento adecuado» de Pítaco; la *potencia* y la *eficacia* combinadas con los criterios de «armonía» y «mesura», como en Gorgias; el carácter «virginal» que los pitagóricos otorgaban al número 7 (del cual procede la imagen antropológica del kairós como un adolescente reacio a cualquier posesión); todo ello sin olvidar el instante crítico, resolvente y fecundo.

En el ámbito de la cultura latina, el Kairós se identificó con la representación femenina de la *Occasio*, lo cual originó una proliferación de imágenes que, pese a resultar sugestivas, se alejaron de la carga simbólica y semántica del kairós. Nos hallamos ante un caso de traducción-traición que, tal vez por ser demasiado evidente, pasó casi inadvertido. La transformación en Occasio (una feminización que conserva rasgos muy similares a los del muchacho de Lisipo) se basa en la intuición de que existe una afinidad secreta entre el griego *kairós* y el latín *tempus*. Ello conduce directamente al sentido de *caducitas*, a una tempestividad que se enfrenta a la inexorable aceleración de un Tiempo *edax rerum*, «devorador» de todas las cosas, un tiempo que *irremeabile fugit*. Así, paradójicamente, el hecho de aprovechar el instante, el momento propicio, coincide con una virtud fruto de la necesidad de enfrentarse a un Tiempo que sitúa todas las cosas en una perenne «furia de la destrucción». Es, pues, una virtud con rasgos híbridos, como corresponde a un *carpe diem* melancólicamente interpretado en clave poscristiana. De ahí —tal como ha demostrado Erwin Panofsky en un memorable ensayo— procede la identificación entre la figura de la Ocasión y la del Padre Tiempo, una fusión que, bajo la denominación de Fortuna, invade el simbolismo protomoderno del gran arte del Renacimiento. Dentro de esta última categoría debe incluirse el arte político de Maquiavelo, autor renacentista por antonomasia (una vez se ha eliminado cualquier estereotipo homogeneizador o visión «armonicista» del Renacimiento). Hay un tapiz de los Medici que ilustra a la perfección el sabor de época que poseía la concepción maquiavelista del Tiempo: «coge a la Ocasión por los pelos».

Con todo, la extraordinaria difusión de la Occasio y la Fortuna en la era moderna va acompañada de un progresivo olvido o pérdida de la densidad simbólica del concepto de kairós. Y, para acceder a tal densidad, debemos replantearnos la ecuación *kairós-tempus* desde una perspectiva distin-

ta que nos lleve hasta el enigmático origen del vocablo latino, tal como propongo en este libro.

¿Queda algo por descubrir en un término tan familiar y obvio como *tempus*? Quienes se hagan esta pregunta no han reparado en que la inexplicabilidad suele ser la otra cara de la obviedad, y en que, a veces, tras las palabras más familiares de nuestro léxico se ocultan las paradojas más inquietantes (y también las más interesantes) de nuestra experiencia. Pocos han reflexionado sobre el hecho de que la palabra «tiempo», derivada del latín *tempus*, sustituye en las lenguas románicas dos términos que en inglés y en alemán designan, respectivamente, el tiempo cronológico y el tiempo meteorológico: *time* y *weather*, *Zeit* y *Wetter*. Pues bien, curiosamente, la etimología de esta palabra clave es muy incierta. Durante mucho tiempo fue considerada un sustantivo derivado de dos verbos griegos: *teino*, que significa «tender, extender, estirar», y *temno*, cuyo significado es «cortar». Ambas hipótesis parecían aludir a sentidos plausibles: el del tiempo como distensión o *continuo* y el del tiempo como cesura, ritmo, *discontinuidad*. Sin embargo, esta doble etimología, debido en parte a su estructura intrínsecamente dilemática (es bien sabido que las hipótesis de lo continuo y lo discontinuo constituyeron una antítesis paradigmática en la historia del pensamiento filosófico y científico de Occidente), es un dato a todas luces insuficiente. Indagando sobre el misterio del origen del latín *tempus* di con un texto de Émile Benveniste en el cual creí hallar la clave para una posible solución. Conviene recordar que la tesis de Benveniste se formuló en el lejano 1940, si bien los filósofos casi nunca la han tomado en consideración, a excepción de Michel Serres, con quien he tenido oportunidad de contrastar opiniones varias veces.[1] La tesis de Benveniste viene a decir lo

1. Véase Polizzi, Gaspare, «Tempo e pensiero topologico tra scienze e filosofia. Intorno alla riflessione sulla miscela e sul *kairós* in Serres e in Ma-

siguiente: la dificultad para descubrir la etimología de *tempus* radica en el hecho de que los compuestos de este término son, en realidad, más antiguos que la palabra «tiempo», y conservan huellas mucho más arcaicas que el sustantivo en cuestión. Por tanto, el sustantivo *tempus* nace de la abstracción de términos como *tempestas*, *temperare*, y también *temperatura*, *temperatio*, etcétera. Así pues, curiosamente, la palabra *tempus* evidenciaría la sabiduría contenida en el código genético de una lengua capaz de designar con una sola palabra dos fenómenos que hemos acabado considerando distantes o incluso heterogéneos. Es como si la unicidad del término representara nuestra conciencia de que aquello que llamamos «tiempo» no es más que un punto de encuentro entre elementos distintos, a partir de los cuales se origina una realidad evolutiva, una mezcla (¿acaso *cortar* no significa también, en cierto modo, «mezclar»?) que hace del *tempus* algo muy próximo a lo que los griegos llamaban *kairós*, el *tiempo oportuno*, el *tiempo propicio*.

En esta misma línea, el gran lingüista y filólogo Harald Weinrich (dentro del marco de una amplia reflexión sobre la «tijera hipocrática del tiempo» centrada en el inicio del primer aforismo de Hipócrates: «Ho bios brachys, he de techne makre», es decir, «vita brevis, ars longa») ha señalado recientemente la necesidad de revisar *ex novo* la cuestión y ha lanzado una propuesta sugestiva: *tempus* podría derivar de la dimensión «pulsológica» temporal, entendiendo este último adjetivo en el sentido anatómico de «relativo a las sienes» (llamadas *tempora* en latín), es decir, podría referirse a las sienes como lugar donde se mide la velocidad de las pulsaciones. De este modo, en un sentido complementario al de mi tesis, la dimensión propia del tiempo coinci-

---

rramao», en *Tra Bachelard e Serres: Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento*, Messina, Siciliano Editore, 2003, pp. 223-258.

diría con el ritmo a lo largo de una línea convergente entre el arte de la medicina y las artes poéticas y musicales.[2]

Las implicaciones de esta tesis son abrumadoras incluso bajo un aspecto exclusivamente filosófico: el equivalente griego de *tempus* no es *chronos*, sino *kairós*. Apartándose claramente de otras hipótesis etimológicas, Benveniste asocia el término *kairós* (derivado de la raíz indoeuropea **krr-*) al significado del verbo *keránnymi*, «mezclar, diluir», y llega a la conclusión de que «en sus diversas acepciones, *tempus* coincide con *kairós*»[3]. Así, *kairós* se aleja de la típica recepción moderna del término («momento instantáneo» u «ocasión») y pasa a designar, lo mismo que *tempus*, una imagen muy compleja de la temporalidad que nos remite a la *calidad del acuerdo* y de la *mezcla oportuna* de elementos distintos, exactamente igual que el tiempo atmosférico. Por otra parte, la misma palabra, en su versión espacial, indica —desde Homero— los lugares, las partes vitales de un organismo *en forma* entre cuyos componentes reinan el equilibrio y la armonía.

Mi reflexión genealógica concluía con la enunciación de una tesis y la formulación de un augurio: quizá la misma idea del *tempus-kairós*, del tiempo oportuno de la templanza, de la mezcla propicia, del encuentro y la tensión productiva entre energías y potencias distintas, pueda devolver el sentido a nuestro corte evolutivo y, con éste, a nuestra existencia.

A partir de este punto, ahora me gustaría comparar el ámbito del kairós con la fenomenología de nuestro presente, de esta existencia nuestra presidida —en opinión de Paul Virilio— por la «dromomanía», el imperativo de la veloci-

2. Véase Weinrich, Harald, *Knappe Zeit: Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*, Múnich, C.H. Beck, 2004.

3. Benveniste, Émile, «Latin tempus», en *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offers à Alfred Ernout*, París, 1940, p. 13.

dad y, según Reinhart Koselleck, un impulso a la aceleración provocado por la tecnología global y, más específicamente, por el *síndrome de la prisa.* Dicho síndrome resulta inevitable teniendo en cuenta los dispositivos de seguridad y emergencia de una actualidad dominada por el retorno del dúo angustia/política y, como consecuencia, por el uso político del miedo. Hoy en día, nuestra experiencia del tiempo se asemeja peligrosamente a la de Hamlet, es decir, está «out of joint», completamente desviada con respecto al sentido y los objetivos de nuestra experiencia individual y colectiva.

El énfasis que hago en la necesidad de llevar a cabo una reflexión filosófica sobre el tiempo y sus paradojas no debe llamar a engaño. Ello no significa que el concepto de tiempo sea prerrogativa exclusiva de los filósofos, ni que los científicos sólo puedan ocuparse de su «mensuración» y los poetas de su «sentimiento», sino todo lo contrario. Tal vez esto decepcione a muchos, pero lo cierto es que, aun cuando la filosofía, durante los últimos dos mil quinientos años, ha intentado desentrañar el enigmático e inquietante *familiar stranger* llamado «tiempo», no existe un tiempo de los filósofos. Tal como afirmaba Einstein, solo existen dos tiempos: el tiempo psicológico y el tiempo físico. El primero es el que cada uno de nosotros experimenta de forma cotidiana y, por tanto, posee una gama de variaciones potencialmente tan amplia como nuestras sensaciones subjetivas. El segundo depende de los sistemas de referencia de distintos observadores y, además, posee un límite objetivo que constituye la otra cara decisiva de la relatividad einsteiniana, una constante física general independiente —según las ecuaciones de Maxwell— de todo parámetro. Este límite, esta constante, se representan mediante una barrera numérica infranqueable: 300.000 km/seg de la velocidad de la luz. Más allá de dicha barrera, no tiene sentido hablar de un antes o un después. Los fotones, las partículas que viajan a la

velocidad de la luz, carecen de tiempo, no envejecen. Quienes, superficialmente, confunden la revolución einsteiniana con una forma de «relativismo» no tienen en cuenta (o, simplemente, ignoran) que tal consecuencia del principio de relatividad constituye el aspecto determinante de toda la teoría: ninguna señal y, por ende, ningún cuerpo, puede moverse a una velocidad superior a la de la luz.

No voy a detenerme más en este punto, pero es conveniente tenerlo presente, ya que provoca una sensación de «inquietud» o desorientación cosmológica en la existencia de todos nosotros, habitantes de un universo que, hace cinco siglos, dejó de ser el de Tolomeo (para ser exactos, en 1543, año en que Copérnico, poco antes de morir, publicó el *De revolutionibus orbium cælestium*), y que tampoco es ya el de Galileo y Newton.

A partir de aquí, quisiera estructurar mis consideraciones introductorias en tres planos que voy a exponer de forma muy resumida y esquemática. En primer lugar, el *sentimiento* o *sentido interno* del tiempo. En segundo lugar, el *síndrome temporal*, vinculado directamente a la «situación espiritual» de nuestro presente: la *prisa*. En tercer lugar, el aspecto práctico y normativo de la cuestión, es decir, *qué puede hacerse*. Tal como se ha visto, la solución que propongo (y que bajo ningún concepto debe interpretarse como una «terapia») se remonta a una imagen del Kairós no ya como mera Occasio, sino como «tiempo oportuno» en el cual coinciden flecha y blanco, inspiración y obra. Desde mi perspectiva, dicho tiempo es el único punto de intersección posible entre proyecto y realidad existencial o, si se quiere, en un sentido más amplio, es el ángulo potencial de convergencia entre dos dimensiones temporales que hoy aparecen dramáticamente separadas y enfrentadas: el «tiempo de la vida» y el «tiempo del mundo», o, si se prefiere, el «tiempo privado» y el «tiempo público». Al final volveré sobre este aspecto. Ahora detengámonos en los dos primeros puntos.

Me he referido al sentimiento del tiempo, al sentido interno del tiempo. El modo en que cada uno de nosotros experimenta el tiempo depende de una serie de factores, ante todo de los estímulos. La presencia o ausencia de estímulos produce variaciones decisivas en nuestra forma de captar el tiempo. El mismo lapso, por así decirlo, objetivo de tiempo, de tiempo medido con el calendario o el reloj, puede parecernos lleno o vacío según el número y la intensidad de los estímulos e incentivos que recibamos. Y ahí está la paradoja que señaló Kafka: cuando disponemos de «todo el tiempo», es decir, de un tiempo vacío e indeterminado (como, por ejemplo, en largos períodos de descanso entre un trabajo y otro o durante unas vacaciones), advertimos que no tenemos más tiempo. Y eso nos ocurre debido a nuestra condición hipermoderna de vivir intensamente sólo en los intersticios de una «plenitud» temporal, lo cual es un indicio muy revelador del síndrome de la falta de tiempo.

Segundo factor: la edad. Gracias a una serie de estudios empíricos realizados en todos los países occidentales, sabemos que los jóvenes perciben el tiempo de forma más prolongada y los menos jóvenes, de un modo más breve (con las debidas excepciones). Para las personas de más edad, el tiempo parece transcurrir con mayor rapidez.

En tercer lugar, la ansiedad, el índice de estrés. Quienes viven en una ciudad globalizada, en una gran metrópoli, han experimentado en su propia piel (y sin haber leído los pioneros ensayos de Simmel sobre el tema) que el estrés conlleva una percepción diferente del tiempo. Sesenta minutos transcurridos en un estado de estrés laboral o psicológico nos transmiten una sensación de «duración» distinta a la de una hora pasada en estado de relajación o bienestar.

Otro factor determinante es la diferencia de género, el famoso «tiempo de las mujeres». Para las mujeres, el tiempo vital se estructura y ordena a partir de una escala de priori-

dades distinta a la de los hombres. Encuestas realizadas en varios países del Occidente industrializado demuestran que las mujeres, con las debidas excepciones, priorizan unos aspectos (pertenecientes al ámbito afectivo e íntimo, a las necesidades de la vida familiar, etcétera) distintos a los que aparecen en las agendas de sus compañeros masculinos, por lo general marcadas por un ritmo agotador.

Esta rápida enumeración de factores evidencia la necesidad de caracterizar de un modo específico los perfiles histórico-culturales y estructurales, las raíces del síndrome temporal, y nos advierten del peligro de generalizar. No debemos caer en la banalización de atribuir los aspectos «patológicos» —y con ello no pretendo ofender a los nuevos adeptos al bergsonismo— al mero desequilibrio entre sentido interno y sentido externo del tiempo, a la inevitable fractura entre tiempo mensurado y tiempo interior, por la simple y decisiva razón de que dicha fractura señala una exclusión existencial que está presente, en formas y grados variables, en todas las épocas y culturas. Dicho de otro modo: el síndrome de la prisa, pese a ser, en cierto modo, algo inherente a la *condition humaine* que hace de nosotros animales pensantes, está íntimamente relacionado con la experiencia moderna (desde la época de la Revolución industrial hasta nuestros días) e hipermoderna del tiempo (típica de la vertiginosa innovación tecnológica de los últimos treinta o cuarenta años). Así pues, la prisa —que no la velocidad— encarna nuestra «situación espiritual», y constituye un signo decisivo. El síndrome temporal que caracteriza la condición hipermoderna no es la velocidad en cuanto tal. El mundo griego valoraba enormemente la velocidad, y la consideraba un factor de virtud; baste recordar que, en la *Ilíada*, el elogio de Aquiles se cimenta en el epíteto «el de los pies ligeros». Con todo, la velocidad sólo era virtuosa en la medida en que resultaba eficaz para alcanzar el objetivo. Dentro de la cultura griega no había espacio para la dimensión de la

prisa, de la precipitación del tiempo. La prisa, la aceleración insensata e «imprudente» yerra el blanco, lo mismo que la lentitud, la dilación vacilante. Prisa y lentitud, precipitación y vacilación no son más que dos formas especulares de *intempestividad*. Por tanto, el modelo clásico está vinculado —como vemos en la simbología de Lisipo— a la «virtuosa» tensión de opuestos que genera la decisión tempestiva, una tensión en la que intervienen por igual velocidad y prudencia, prontitud y adecuación al objetivo. La prisa es algo muy distinto, pues se produce cuando la velocidad se aleja de la finalidad, cuando el medio se distancia del fin y la velocidad *sans phrase*, la innovación como tal, el nuevo fin en sí mismo, se independizan.

¿De dónde procede este síndrome de la prisa que, según parece, caracteriza todas las manifestaciones de una época que, desde hace tiempo, yo prefiero llamar no ya posmoderna sino *hipermoderna*? Tal como intenté demostrar en una serie de investigaciones realizadas a principios de los ochenta, recogidas en mi libro *Poder y secularización*,[4] dicho síndrome procede de un factor patogenético: la independización del Proyecto moderno de raíz ilustrada (en su doble vertiente progresista y revolucionaria) de los objetivos que originariamente lo demarcaban y relacionaban con la pragmática concreta de individuos y contextos determinados. Así, la racionalidad técnico-científica o, por citar a Jürgen Habermas, la «razón instrumental», se convierte en una finalidad en sí misma. Con el paso de la fase industrial a la actual sociedad posindustrial, la innovación tecnológica adquiere un papel protagonista e imprime una celeridad vertiginosa a todos los sectores productivos, distributivos y comunicativos de la vida. El proyecto, que antes había sido un medio para obtener unos fines determinados, se trans-

4. Trad. Juan Ramón Capella, prólogo de Salvador Giner, Barcelona, Península, 1989.

forma en un dispositivo técnico de aceleración del cambio y de «colonización del futuro» (según la gráfica expresión de Octavio Paz). Llegados a este punto se produce una hipertrofia de la expectativa, patología que se corresponde con una restricción progresiva del espacio de experiencia. Se dilata el horizonte de expectación y se reducen los márgenes de experiencia. La inflación de las expectativas coincide con una deflación de las capacidades experienciales. La aspiración a un proyecto, la espera, contiene en sí misma la experiencia y transforma el futuro en un *déjà-vu*. A diferencia de lo que ocurría en la época de la revolución industrial, el futuro ya no aparece como dimensión libertadora; se ha convertido en una rutina innovadora en la cual no intervienen las voluntades individuales, sino una serie de estructuras tecnológicas impersonales, como las empresas o los grandes grupos de comunicación global. El tiempo ya no está «a nuestra disposición», a nuestro alcance; ahora es una dimensión ajena a nuestra capacidad de decisión. Parece que nosotros, los hombres modernos, hemos edificado una sociedad futurocéntrica en la cual el porvenir, lejos de delinearse como solución a nuestros problemas vitales, se convierte en una implosión, en un futuro pasado. Shakespeare intuyó y anticipó genialmente este síndrome de la condición moderna al poner en boca de Hamlet la sobrecogedora frase elegida como epígrafe del presente libro: «Los tiempos están desquiciados: ah condenada desgracia ¡haber nacido yo para enderezarlos!». Nuestro tiempo, al igual que el del pobre Hamlet, también está «out of joint», nuestra vida está «descarrilada» con respecto al presente: nos proyectamos continuamente hacia al futuro, o bien volvemos la vista hacia el pasado. Y somos incapaces de «encarrilarnos» en el presente, no podemos tomar la única decisión que permite «enderezar» el tiempo.

Algunas investigaciones psicológicas contemporáneas parecen desmentir el síndrome que Shakespeare intuyó,

pero sólo es una negación aparente. Dichos estudios describen esta patología como una concentración obsesiva en el presente que incapacita a ciertos individuos (en su mayoría jóvenes) a la hora de proyectarse hacia el futuro y de reelaborar el pasado. Este presente eternizado a causa de una fijación neurótica es el mismo presente que nos impide tomar la decisión. El retorno al presente no puede efectuarse de forma mecánica. Los enfermos mentales están encerrados en la actualidad del presente y no pueden dar un sentido al mundo ni a sus gestos en el mundo. Tal como observaron Husserl, Jaspers y Binswanger, los enfermos psíquicos suelen quedar atrapados en la *præsentatio* y no tienen capacidad de retentiva ni de progresión. Esquematizando al máximo, podemos afirmar que existen dos tipos de reacción frente a la patología temporal contemporánea. El primero de ellos es el síndrome melancólico que presentan quienes padecen una depresión retentiva y no poseen una capacidad de «proyección onírica». Una actitud fatalista típica del depresivo es tener siempre la impresión de llegar «demasiado tarde» a la cita con la vida. El segundo tipo de reacción es el síndrome maníaco que sufren quienes están clavados en el presente y repiten siempre los mismos gestos, la misma escena. Esta actitud, derivada de la incapacidad para experimentar el pasado, para elaborar un luto, ocasiona la repetición constante de una misma escena neurótica. Así pues, podemos concluir este punto diciendo que la eternidad «perjudicial» del presente funciona según los mecanismos freudianos de la represión y la repetición.

¿Cómo puede resolverse la patología temporal? No me corresponde a mí proponer terapias. A diferencia de lo que piensan algunos de mis esforzados colegas, la finalidad de dedicarse a la filosofía no es cuidar de las almas sino comprender las cosas. Además, cualquier terapeuta serio sabe que ningún sujeto puede ser tratado si no se vencen sus resistencias al autoconocimiento y a la identificación de su

condición real. Ante todo intentamos comprender los perfiles estructurales y coyunturales de las realidades en las que nos ha tocado vivir. Todos sabemos que el «racionalismo occidental» (como lo llamaba Max Weber) ha traspasado desde hace mucho las fronteras de Europa y Norteamérica para difundirse por todo el planeta. A partir de una fecha clave y simbólica, 1989 (año de la caída del Muro de Berlín), este proceso de expansión empezó a denominarse «globalización». Conviene señalar que quienes elucubran sobre el «fin de la Historia» presentan como nuevos muchos fenómenos que no lo son; por ejemplo, en el siglo XVIII ya se hablaba de mundialización, y de «edad global», desde los años de la Primera Guerra Mundial. Sólo que hoy el proceso ha adquirido unas proporciones enormes debido a la conjunción entre lógica de mercado y tecnologías poselectrónicas del «tiempo real». La sincronización económico-financiera y multimediática de las distintas áreas del planeta ha transformado la anterior experiencia moderna (limitada a los países industrializados) en una Modernidad-Mundo cuya estructura no es lineal ni homogénea. Por un lado, el proceso de globalización de los mercados y tecnologías es homogeneizante, pero, por otro, aporta nuevos fenómenos localistas y de diferenciación cultural. Hoy en día, lo local (caracterizado por la búsqueda de una identidad, la vuelta a la comunidad, a la patria chica, y la implantación de una tradición), lejos de ser un vestigio del pasado, está estrechamente vinculado a lo global. Algunos sociólogos han empezado a hablar del fenómeno de lo «glocal», es decir, de la unión entre global y local. Un gran profeta de nuestra era «tecnotrónica», Marshall McLuhan, intuyó dicho fenómeno hace años, al afirmar en su diagnosis-prognosis que la «aldea global» se caracterizaba por una dinámica ambivalente de unificación planetaria y «descentralización tribal». En este sentido, es muy revelador el interés que vuelven a suscitar hoy la geopolítica, la geoeconomía y la geocultura

comparadas. Otro hecho significativo es el debate internacional sobre los «valores asiáticos», lo cual demuestra que, en la era de la globalización, es preciso analizar de forma diferenciada las distintas áreas del mercado mundial. Por citar un ejemplo, basta pensar en la actualización del análisis comparativo weberiano que ha realizado el economista angloindio Amartya Sen. En opinión de Sen, el milagro económico de los «tigres del Pacífico» (Corea del Sur, Singapur, Taiwán y, muy probablemente, China) solo puede explicarse a través de la pervivencia de unas formas de conducta surgidas no ya de una ética de origen individualista (como en Occidente), sino de una ética colectiva —con raíces religiosas— basada en el sacrificio del individuo en aras de la comunidad (y entiéndase por «comunidad» familia, empresa o Estado).

Así pues, comprender el mundo globalizado significa entender las dinámicas de diferenciación y localismo que constituyen las distintas identidades, las nuevas formas diseminadas de conflictualidad planetaria.[5] Comprender el conjunto simbólico que une las dos caras de la globalización es condición imprescindible para actuar con eficacia tanto en el ámbito cultural o político como en el económico y financiero. Ahora bien, para comprenderlo no puede eludirse la siguiente operación: es necesario autorrelativizar Occidente al compararlo con las otras grandes culturas del planeta. De esta capacidad para autorrelativizarse dependen el destino de Europa como actor global entre dos colosos, Norteamérica y Asia, y el futuro de los principios-guía de Occidente (el valor de la persona, los derechos humanos...). La civilización occidental moderna, lugar de origen del síndrome de la prisa, debe aceptar el reto de las alteridades culturales y mostrar su aptitud para llevar a cabo una política

5. Para estos aspectos, véase mi libro *Pasaje a Occidente: Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

de lo posible y lo contingente unida a una ética de la finitud. Y no debe ver el límite como un obstáculo o una carencia, sino, todo lo contrario, como una oportunidad, como una condición para dar sentido a nuestra experiencia, a nuestras formas de vida concretas, para reconquistar el futuro no como progreso garantizado e indistinto, como «tiempo homogéneo y vacío» (W. Benjamin), sino como dimensión contingente, como apertura del horizonte de los posibles.

Sólo así descubriremos en la complejidad aparentemente indescifrable y en los conflictos del presente un factor de amenaza, y daremos con la clave de acceso a la extraordinaria riqueza de un mundo plural, sin vértices ni centros estables, caracterizado por una multiplicidad irreductible de experiencias, imágenes y «narrativas». Sólo así lograremos recomponer en nuestro interior el multiverso temporal que impregna la gramática de las formas de vida, el tiempo de trabajo y el tiempo para el amor, el tiempo perdido y el tiempo ganado. Ésta es la dimensión del tiempo que yo llamo «kairológica», la única capaz de conectar, en una tensión fecunda, pasado y futuro dentro del presente de la experiencia y la imaginación creativa.

Una dimensión griega, decía. En el fondo, no es muy distinta a la concepción del tiempo que hallamos en un texto bíblico, el *Eclesiastés*: hay un tiempo para nacer y un tiempo para morir; un tiempo para llorar y un tiempo para reír; un tiempo para el luto y un tiempo para la alegría; un tiempo para el silencio y un tiempo para el diálogo; un tiempo para odiar y un tiempo para amar; un tiempo para la guerra y un tiempo para la paz. Reconquistar el sentido de esta pluralidad, de esta tensión, significa reconquistar la dimensión de una «tempestividad» sin precipitación que enlaza a la perfección con las dimensiones de la existencia individual, e implica retomar lo que antes se denominaba «sentido de la vida». En última instancia, se trata de darnos un sentido

a nosotros mismos, incluso como occidentales y como modernos, decididos al fin a resolver la angustia del mundo y esa enfermedad temporal de la cual surgió el síndrome de la prisa.

Posdata: La presente edición es una versión revisada y actualizada que, sustancialmente, se corresponde con la edición inglesa.[6] *Kairós*, *Poder y secularización* y *Minima temporalia* (volumen en preparación que, al igual que el presente, publicará la editorial Gedisa) forman una trilogía filosófica sobre el tiempo. En ella he recorrido la *línea de sombra* entre filosofía teorética y filosofía práctica con el fin de trazar un posible camino para vencer el síndrome del «futuro pasado»: el síndrome de un período que, siguiendo una sugestiva fórmula de Spinoza, ha dado en llamarse la época de las «pasiones tristes».

GIACOMO MARRAMAO
Roma, febrero de 2008

6. *Kairós: Towards an Ontology of Due Time,* Aurora CO, Davies Group Publishers, 2007.

Advertencia

Familiarmente extraño, enigmáticamente obvio, el tiempo se sitúa en la encrucijada entre la experiencia cotidiana y su representación. La dimensión temporal, que siempre ha estado en el centro de la reflexión filosófica, invade cada momento de nuestra vida. Sin embargo, resulta muy difícil convertirla en saber, en conocimiento comunicable. E, inexorablemente, nuestros discursos acerca del tiempo parecen ser prisioneros de las palabras que utilizamos para dar voz a un inefable *sentimiento del tiempo*.

Según un tema recurrente en la filosofía del siglo XX (desde Bergson hasta Husserl y Heidegger), nuestra experiencia del tiempo estaría surcada por una profunda e invisible herida, por la oposición entre un tiempo propio, auténtico pero incomunicable, que expresa la sensación subjetiva e interior de la *duración*, y un tiempo impropio, *inauténtico* pero mensurable, que se manifiesta en su representación objetiva y espacializada. Por otra parte, existe una determinada *patogénesis* de la temporalidad inherente a la experiencia propiamente moderna, derivada de la desproporción entre la riqueza de posibilidades que el proyecto técnico-científico de dominio de la naturaleza (y de racionalización de los procesos evolutivos sociales) proporciona al individuo y la pobreza de su experiencia. Se produce así el fenómeno de la *aceleración* (cuyo origen genealógico se remonta a las raíces

judeocristianas de lo moderno), por el cual el tiempo se escinde en una incesante proyección hacia el futuro y en una atrofia y museificación del pasado, que sustrae progresivamente al presente el espacio de su existencia. La *tijera temporal* que se abre entre experiencia y expectativa, finitud del tiempo e infinidad del deseo, pone de manifiesto la imposibilidad de hacer coincidir vida individual y curso temporal del mundo, ya sea porque este último la precede y le sobrevive, mostrando la ineluctabilidad de la exclusión entre existencia y proyecto, ya sea porque, dentro del tiempo histórico, se dan inevitables asincronías, tiempos y ritmos de vida distintos según los ámbitos y esferas de acción.

Hasta aquí los diagnósticos filosóficos de la *enfermedad temporal*. Ahora bien, ¿estamos seguros de que la filosofía ha contribuido de manera decisiva a enfocar el problema del tiempo?

La tesis de este libro es que la filosofía de este siglo, en sus expresiones autoproclamadas más radicales, ha abdicado de su función originaria y ha neutralizado aquellas *paradojas* de la temporalidad que la ciencia ha adoptado como condición y premisa de su labor. El objetivo de la reflexión que aquí se propone no estriba en pasar revista a las constantes (o las innumerables metamorfosis) de las visiones modernas y posmodernas del tiempo, y tampoco en rehabilitar *–sic et simpliciter–* la relegada dimensión del espacio. Su finalidad consiste en el intento de identificar la dimensión, es decir, el *espacio* de *nuestro* tiempo, a partir de la *inquietud cósmica* que la nueva imagen científica del universo ha transmitido a nuestra experiencia.

Para emprender dicha tarea sólo existía un camino: tender un puente entre el mundo de Platón –mejor dicho, la platónica «conversión de la mirada»– y lo *perturbador* implícito en el espacio-tiempo de la relatividad einsteiniana y en lo *indeterminado* de la mecánica cuántica. Para ello era necesario tomar la difícil decisión de alejarse de la línea de

reflexión filosófica –en definitiva, integradora y antropocéntrica– que, partiendo de Aristóteles y a través de san Agustín, llega a Bergson, Husserl y Heidegger y roza las cosmologías de la *flecha del tiempo*.

Al final del trayecto veremos cómo emerge la imagen del *Kairós*, que ya no será la oportunidad o suerte de los modernos, y tampoco el suceso escatológico de los cristianos, sino la dimensión crucial del tiempo apropiado, del *tiempo oportuno*, definible como el trazo de identidad en el cual *tiene lugar* el mismo fenómeno de la mente o la conciencia. Así pues, el *Kairós* hará su entrada con un golpe de escena, lo cual resulta muy adecuado para esta figura del tiempo. Y dando un giro que, sin duda, sorprenderá, entrecruzará su destino con otro aspecto decisivo y también olvidado por los filósofos: el misterio de los orígenes del *tempus* latino.

Este libro germinó a partir de un ciclo de clases que impartí en diciembre de 1990 en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles (nunca agradeceremos lo bastante a los amigos Gerardo Marotta y Antonio Gargano el haber creado un espacio de encuentro y reflexión casi sin parangón en el panorama filosófico internacional). Otros importantes e instructivos momentos de verificación de las tesis aquí expuestas fueron: los Römerberggespräche de Fráncfort, en junio de 1991 (dedicados a «la cuestión del tiempo»), donde dicté una ponencia titulada *Die Grenzen der Zeit*; una serie de clases y conferencias que di el mismo año en España (en las universidades de Madrid, Barcelona y Murcia); un debate con Tullio Regge sobre «El problema del tiempo en la física y en la filosofía», celebrado en Nápoles dentro del ámbito de la edición de 1991 de *Futuro remoto*; un seminario sobre mi libro precedente, *Minima temporalia*, organizado y luego publicado por la revista de psicoanálisis *Koinos*, a. XII (1991), nº 1 (edición a cargo

de Gianni Nebbiosi, con artículos de Francesco Corrao, David Meghnagi y Lucio Russo).

Este trabajo está vinculado a otros dos libros que escribí sobre el problema del tiempo –*Potere e secolarizzazione: Le categorie del tempo* (1985) y *Minima temporalia: Tempo, spazio, esperienza* (1990)–,[1] y forma, junto con ellos, lo que podríamos llamar idealmente un *tríptico*. Sin embargo, este volumen no representa una simple profundización de los contenidos de los anteriores, sino un paso adelante en la evolución del discurso. Tal como ya he dicho, el libro no trata únicamente de la deconstrucción-reconstrucción de las concepciones clásicas, modernas y posmodernas del tiempo, vistas desde la perspectiva de un análisis hermenéutico-crítico de las contrafinalidades inherentes al fenómeno de la «temporalización» de los *prágmata* históricos (*Poder y secularización*), ni tampoco del cambio de baricentro de la interrogación desde el tiempo hacia el espacio, visto desde la perspectiva de una filosofía de la experiencia (*Minima temporalia*). Este volumen, digo, trata de la identificación –a partir de la *inquietud* espacio-temporal contemporánea y excluyendo cualquier presunción de *autenticidad*– del *corte* constitutivo de nuestro tiempo.

El libro ha sido concebido como una única y larga lectura en la cual se alternan partes expositivas y otras analítico-conceptuales, con el fin de que ambas –así lo espero– se compensen mutuamente. Por esta razón se han reducido las notas a lo esencial y se ha dado prioridad a los clásicos y las fuentes, en detrimento (como era inevitable) de la bibliografía crítica.

GIACOMO MARRAMAO
Roma, junio de 1992

1. Hasta el momento sólo ha sido traducido al español el primero: *Poder y secularización* (trad. de Juan Ramón Capella), Barcelona, Península, 1989. Próximamente Editorial Gedisa publicará también *Minima temporalia. [N. de la T.]*

1. Un fantasma del espacio

La moneda del tiempo tiene dos caras. El proverbio no es nuevo, por mucho que las expresiones más radicales de la filosofía del siglo XX, desde Henri Bergson hasta Husserl y Heidegger, lo hayan entonado como si lo fuera. Se trata de reflexiones distintas entre sí que coinciden en una tonalidad común: salvar el tiempo de la tiranía de Chronos, oponer a la *inautenticidad* del tiempo mensurado el tiempo *auténtico* de la duración interior. No podría imaginarse una inversión más perfecta de la operación de Newton, para quien «salvar el tiempo» significaba aceptar como *duración absoluta* el devenir cronológico que, al ser numerable, era el único cognoscible.

Sin embargo, la relación entre las dos caras de la moneda no es simplemente de oposición; no forman propiamente una antítesis, sino una red invisible de implicaciones y referencias mutuas. Eso es lo que me propongo evidenciar al aludir directamente a algunos textos clave. Y entiendo *directamente* como «dentro de lo posible». No es necesario pertenecer a la *koiné* hermenéutica para saber que las estratificaciones interpretativas depositadas en los textos a lo largo del tiempo influyen en nosotros incluso subcutáneamente, es decir, al margen de nuestra voluntad y del hecho

de que seamos más o menos conscientes de ello. Como se verá, el hilo conductor de mi discurso es el abandono de la ilusión de una *toma directa* de la realidad. Por ello, sería un síntoma de preocupante ingenuidad proponer dicha toma ante cualquier texto, especialmente ante un clásico. Con todo, debe reconocerse que, en los *momentos tópicos* de la historia occidental, se han dado algunos pasos decisivos gracias a la revitalización de ciertos clásicos liberados por fin de la sobrecarga de la tradición; o, para decirlo de un modo más elegante, aligerados de la redundancia hermenéutica y las deformaciones académicas de la *vulgata*. Vamos, pues, a verificar en los textos hasta qué punto es lícito aceptar paradigmáticamente bajo el perfil filosófico –es decir, rigurosamente *conceptual*– la contraposición entre las dos caras del tiempo.

En realidad, las coordenadas de la definición newtoniana de *tiempo* resultan más complejas de lo que nos dan a entender los filósofos de la temporalidad. En los *Principia* (*Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1687) no se habla –como en Gassendi– de un solo tiempo, sino de un desdoblamiento del tiempo en «absoluto» y «relativo», «verdadero» y «aparente», «matemático» y «vulgar»:

> El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí y por su propia naturaleza, sin relación con nada externo fluye uniformemente, y se dice con otro nombre: *duración*. El tiempo relativo, aparente y vulgar es alguna medida sensible y exterior (precisa o desigual) de la duración mediante el movimiento, usada por el vulgo en lugar del *tiempo verdadero*; hora, día, mes y año son medidas semejantes. [...] Es posible que no exista un movimiento uniforme con el cual medir exactamente el tiempo. Todos los movimientos pueden ser acelerados o retardados, pero *el flujo del tiempo absoluto* no puede ser alterado. La duración o perseverancia de las cosas existentes permanece invariada, siendo los movimientos rápidos, lentos o nulos, y por eso debe distinguirse esta duración de lo que

son sólo medidas sensibles suyas, a partir de las cuales es deducida mediante la ecuación astronómica.[1]

Para comprender el sentido de este pasaje celebérrimo –y literalmente *histórico*–, no se deben omitir ni malinterpretar las radicales distinciones establecidas en el mismo. En primer lugar, una distinción explícita, que disocia netamente el flujo uniforme del tiempo absoluto de los segmentos del tiempo relativo, cuya vulgaridad consiste en depender de la experiencia cotidiana sensible. En segundo lugar, una distinción implícita (no por ello menos decisiva) entre *medida* y *número*. Mientras que la medida, al obtenerse a partir del referente externo del movimiento, pertenece al ámbito del tiempo vulgar, el número, en cambio, representa el índice de invariancia de ese tiempo absoluto cuya duración es *verdadera* por el hecho de ser (y aquí resulta muy oportuna la expresión...) *matemática* y, en cuanto tal, exenta de los errores y engaños de los sentidos.

Sería superfluo insistir en la importancia de estas definiciones, que condicionarán todos los debates posteriores acerca del tiempo y el espacio hasta la aparición de la teoría de la relatividad. J. T. Fraser, fundador de la International Society for the Study of Time, señala al respecto:

> El espacio y el tiempo absolutos de Newton, unidos por la relación v = d/t (velocidad = distancia/tiempo) permitían una visión científica del movimiento que confería a nuestra comprensión de la naturaleza una unidad de orden superior respecto a la del universo heliocéntrico de Copérnico. Des-

1. Newton, Isaac, *Principios matemáticos de la filosofía natural* (trad. de Antonio Escohotado), Madrid, Editora Nacional, 1982, pp. 228 y 230 (cursivas del autor).

El autor, desde ahora A., cita por una traducción italiana de la obra que hemos sustituido por una versión española de la misma. Utilizamos el mismo procedimiento en todos los casos análogos. *[N. de la T.]*

pués de Newton ya no hubo cuerpos celestes privilegiados; las leyes físicas del movimiento podían extenderse a todos los fragmentos de materia que se movían en el universo. No era necesario referirse al Sol, y menos aún a la Tierra. Esa visión más amplia permitió que Newton formulara el primer principio realmente general, la ley de la gravitación universal.[2]

Teniendo bien presente este horizonte, ahora me limitaré a examinar un aspecto ulterior que resulta esencial para mi discurso.

Pesa negativamente sobre Newton –como sobre la mayor parte de los grandes autores– la drástica esquematización de ciertos estereotipos, de las fórmulas transmitidas por la *vulgata*. Como es bien sabido, la fórmula más célebre insiste en la categoricidad del binomio espacio absoluto/tiempo absoluto. Y, en efecto, según el *Scholium generale* del final de los *Principia*, podría parecer que la indisolubilidad del dúo espacio/tiempo halla su definitivo arraigo onto-teológico en una metafísica de la presencia divina. Y digo *podría parecer* porque Newton se guarda mucho de identificar a Dios con el tiempo y el espacio; lo que hace es considerarlo *fundador* de ambos: Dios «no es eternidad e infinitud, sino eterno e infinito; no es duración o espacio, pero dura y está presente. Dura siempre y está presente en todas partes, *funda* la duración y el espacio».[3] Aquí surge

2. Fraser, Julius Thomas, *Time: The familiar stranger*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1987, p. 229.

Hasta la fecha, este libro no ha sido traducido al español. El A. lo cita en varias ocasiones, y lo hace siempre por la traducción italiana, de la cual, a la vez, traducimos esta cita y las sucesivas, si bien remitimos al lector a las páginas correspondientes de la edición original en inglés. Seguimos el mismo procedimiento para todos los casos análogos, es decir, para todas aquellas citas de traducciones italianas de obras extranjeras de las cuales no existe una versión española. *[N. de la T.]*

3. Newton, Isaac, *op. cit.*, p. 815 (cursivas del autor).

una cuestión muy delicada y sutil que subyace en algunos momentos clave de la polémica Leibniz-Clarke: la cuestión referida a la famosa metáfora del *sensorium*.

Un dato relevante que, sin embargo, no se suele tener en cuenta es el hecho de que Newton sólo utiliza la expresión *sensorium Dei* para definir el espacio, nunca para definir el tiempo. Parecería, pues, legítimo inferir de ello que el tiempo no puede entenderse como un *sensorium* divino equiparable al espacio. Y llegados a este punto resultaría plenamente autorizada la conclusión de que, dadas las premisas definitorias de Newton, la pregunta acerca de la naturaleza ontológica –el «¿qué es?»– del tiempo queda básicamente sin responder. En otros términos: ¿cómo interactúan la presencia divina y la duración temporal, considerando que Dios es inmutable y eterno, mientras que el tiempo es un flujo que «corre», tan uniformemente como se quiera, pero que *corre*?

De ahí la objeción de Leibniz a Newton (merece la pena recordarla, aunque sea rápidamente): la afirmación «el tiempo fluye» no puede tomarse por un «principio» ni ser interpretada como un «postulado» lógicamente necesario. En todo caso se trata de una constatación *de facto*, de un *factum brutum* del cual no puede decirse nada sensato, puesto que escapa a cualquier justificación lógica. Para que este hecho sea «inteligible», es necesario realizar el indispensable paso «de la matemática a la física»,[4] que comporta recurrir a otro principio: el *principium reddendae rationis* o principio de razón suficiente (según el cual *nihil est sine ratione*: nada ocurre sin que exista una razón para que suceda así y no de otro modo).[5] Como sabemos, este camino conduce a

4. Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos* (trad. de Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y E. de Olaso), Buenos Aires, Charcas, 1982, p. 422.

5. Véase Leibniz, Gottfried Wilhelm von, «De rerum originatione radicali», en *Die philosophischen Schriften*, Gerhardt (ed.), VII, p. 301.

Leibniz a una doble refutación: a la refutación del «espacio absoluto», cuya existencia autónoma, al contemplar el vacío como limitación de la libertad divina, contradiría el *principium reddendae rationis*, y a la refutación de la idea de «tiempo absoluto» y de duración uniforme en aras de una concepción del tiempo como «orden de las existencias sucesivas»; según dicha concepción, «los instantes, fuera de las cosas, no son nada», no son más que un «orden sucesivo» y «al permanecer éste inmutado, uno de los dos estados, por ejemplo el de la supuesta anticipación, no se distinguiría en nada, y no podría ser distinto del otro que existe ahora».[6]

Si analizamos ahora, a la luz de cuanto hemos considerado, el concepto bergsoniano de «duración real», hallaremos en el mismo una total inversión de perspectiva respecto a la idea newtoniana de «tiempo absoluto». Bergson, al igual que Newton, designa el tiempo verdadero, auténtico, con los términos «duración» y «flujo», sólo que entiende dichas palabras en el sentido exactamente opuesto: no como el tiempo-cantidad homogéneo y vacío de la física, prácticamente reducido a «fantasma del espacio», sino –lo cual puede leerse ya en el *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889)– como el tiempo-calidad de la «vivencia psíquica», de la conciencia interior.[7] Así pues, la novedad de la postura bergsoniana no consiste en una mera reivindicación de los derechos de la finitud, del tiempo «relativo» de nuestra percepción y experiencia cotidiana de las cosas; con todo, no debe olvidarse la presencia de un elemento de inquietud hebraica en Bergson, en virtud del cual –como señala su discípulo Vladimir Jankélévitch– «por primera vez en la historia de las doctrinas el movilismo ya no expresa la condición infeliz del individuo» y, además, «la languidez se

6. Véase Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, *op. cit.*, 1982, pp. 435 y ss.

7. Véase Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999, pp. 61 ss.

convierte en alegría cuando el individuo dejar de verse como un exiliado en medio del devenir heraclíteo y reconoce en el cambio su verdadera patria y su sustancia». La novedad de Bergson reside en sostener la inconmensurabilidad de tiempo y espacio, duración interna y mundo externo,[8] en términos tan radicales como para que emerjan las unilateralidades y las aporías, las incongruencias y las represiones.

8. Véase Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant*, en *Oeuvres*, París, Presses universitaires de France, 1963, p. 1.271 (trad. cast.: *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, Pléyade, 1972).

2. La cinematografía de Platón

Decía al principio que la cuestión de la *uni-dualidad* –es decir, del perfil doble– del tiempo no es nueva. Desde hace milenios, la reflexión occidental ha creído discernir un curioso fenómeno de *bisección* dentro de la relación que nuestra experiencia cotidiana mantiene con la dimensión temporal. El fenómeno ha sido expresado de varios modos pero, tal como sugiere J. T. Fraser, es posible definirlo –con una inevitable dosis de esquematismo– como una «diferencia cualitativa entre *tiempo vivido* y *concepto de tiempo*». O tal vez sea más congruente reconducirlo a la siguiente fórmula: hay un *sentido* o, si se prefiere, un *sentimiento* del tiempo que se corresponde con la *representación* del tiempo. En la primera definición, el tiempo es necesariamente exteriorizado o espacializado, mientras que en la segunda es entendido en su autenticidad y pureza: un flujo vital, «una multiplicidad cualitativa, sin parecido con el número; un desarrollo orgánico que no es, sin embargo, una cantidad creciente; una heterogeneidad pura en el seno de la cual no hay cualidades distintas».[1]

Para designar dicho fenómeno de bifurcación, el vocabulario clásico griego recurrió a un desdoblamiento de la

1. Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *op. cit.*, p. 158.

denominación de «tiempo» en *chronos* y *aión*. Ahora bien, ¿cuál es el significado exacto de estos términos, de estos dos nombres del tiempo?

Sin duda el primero alude a la dimensión cuantitativa y homogénea de la *sucesión* cronológica y el segundo a la dimensión cualitativa e inconmensurable de la *duración*. Sin embargo la cuestión es mucho más compleja de lo que puede dar a entender la linealidad de tal distinción. Intentaremos indicar las razones de esa complejidad del modo más simple y esquemático posible.

En primer lugar, según la reflexión griega –a diferencia de lo que ocurre con las filosofías de la temporalidad del siglo XX–, las dos dimensiones del tiempo no son antitéticas sino complementarias.

En segundo lugar, las definiciones del tiempo a las que nos referimos –tiempo *cronológico* y tiempo *aiónico*– incluían una serie de significados que se han ido perdiendo en las sucesivas traducciones-simplificaciones.

Los elementos citados, es decir, la *complementariedad* y el *polimorfismo*, son esenciales para comprender algunos aspectos de la reflexión acerca del tiempo heredada de los dos grandes filósofos de la Antigüedad: Platón y Aristóteles.

Tomemos como ejemplo un pasaje del *Timeo* platónico, el célebre fragmento 37d, el cual contiene la primera definición completa de *tiempo* en la filosofía occidental que ha llegado hasta nuestros días. Según la *vulgata*, en dicho fragmento el tiempo es definido como «imagen móvil de la eternidad». Es la versión corriente, citada en muchos trabajos filosóficos y utilizada por Borges en su extraordinaria *Historia de la eternidad*. Nos hallamos ante uno de esos casos en los que la traducción, lamentablemente, no refleja la complejidad de implicaciones del texto original. En realidad, la definición de Platón alude a los dos nombres del tiempo, vinculándolos mediante una estrecha conexión: *chronos* es la imagen móvil de *aión*.

¿Imagen en qué sentido? ¿En el sentido de imitación, de copia imperfecta? En tal caso, el tiempo-*chronos* comportaría una caída en la falacia del simulacro,[2] y entraría por pleno derecho dentro de los cánones usuales de una interpretación del platonismo en clave rígidamente dualista. Pero si así fuera, Platón habría utilizado un término muy preciso para designar la «imagen»: *eídolon*; sin embargo escribió otra palabra: *eikón*. Ahora la definición empieza a tomar su forma completa: *chronos* es el icono móvil de *aión*.[3] En la plenitud de su formulación, ésta adquiere otra fisonomía, un significado distinto al que sugería su traducción, la cual en verdad era una *traición*: *chronos* no es residuo y abandono, no es una caída del *aión*, puesto que no es mero *eídolon* o simulacro, sino *eikona*, imagen auténtica de la sempiterna duración. El momento cronológico y el momento aiónico no son antitéticos ni excluyentes. Por tanto, como intuyó –lo cual no lograron otros filósofos– Simone Weil y documentó su discípula Simone Pétrement, ambos momentos, en Platón, no dan lugar a ningún dualismo, sino que *copertenecen* a un modelo único.

Y eso no es todo. ¿Qué implicaciones tiene para el modo de concebir nuestra experiencia en el tiempo la afirmación de que *chronos* es imagen necesaria (*eikona*) y móvil (*kinetón*) del *aión*? Para responder a esta pregunta –que nos introduce en la concepción aristotélica del tiempo– es necesario visualizar toda la gama de significados que encierra la mencionada pareja semántica; significados que, según parece, han permanecido invisibles para gran parte de la reflexión moderna y contemporánea sobre el problema del tiempo.

2. El propio Fraser altera el texto platónico en esta dirección; véase *op. cit.*, pp. 29 y ss.

3. [...] *eikó* [...] *kinetón tina aionos*, *Timeo*, 37d 5-6. Para la historia del término y de su acepción en Platón, véase Willms, Hans, *EIKON: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, I, Münster, 1935.

La palabra *chronos*, sin duda, designa el *tiempo mensurado*, el que nosotros denominamos habitualmente con la expresión «tiempo cronológico», es decir, el tiempo marcado por el reloj. Con todo, su significado griego es más complejo y, al mismo tiempo, más concreto que la acepción precedente, pues responde a la expresión *tiempo numerado*. Y decir *numerado* no es lo mismo que decir *mensurado*. Platón era muy consciente de ello, puesto que en el mismo pasaje del *Timeo* precisa que *chronos* es imagen *móvil* de *aión* en tanto que avanza «según el número» *(kat'arithmón).*

Si *chronos* no puede ser reducido a la plana homogeneidad de la mensuración, a vacía exterioridad, sino que remite al número (dimensión que en Aristóteles, como veremos, implica directamente al *alma*), entonces su *aión* no constituye una estática e indiferente eternidad, sino que alude a la imagen de la vitalidad entendida como energía o *virtualidad de durar*.

Los filósofos y científicos posmodernos que proclaman el «fin de la eternidad» y el alejamiento del «modelo atemporal» de la física-metafísica clásica, deberían reflexionar muy seriamente sobre la riqueza semántica de todos estos términos. El sentido originario de *aión* es «fuerza vital», como demuestra su proximidad a la *psyché*.[4] En Homero, el vocablo aún conserva una connotación totalmente humana y designa a la vida individual: Patroclo muere porque han matado su *aión (ek d'aión péphatai)*.[5] Además, como ya de-

4. La asociación *aión-psyché* aparece claramente en la *Ilíada* (*epéi de ton ge lipe psyché te kai aión*, *Ilíada* 16, 453). Véase Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, I, París, 1968, pp. 42a-42b.

5. *Ilíada* 19, 27. La identificación del significado de *aión* como «fuerza vital» ha provocado una revisión radical de la célebre definición de Wilamowitz, según la cual –partiendo de Homero– *aión* sería el tiempo en sentido absoluto: *aión ist die Zeit relativ, während chronos dieselbe absolut ist* (Wilamowitz y Möllendorf, *Euripides: Herakles*, 2ª ed., Berlín, 1909, p.

mostró en 1937 Benveniste, los neutros *ayu* y *ayus-* «designan en védico la "fuerza vital" como principio individual [...] o universal [...], susceptible de identificarse con la propia vida [...] o con su duración».[6] Benveniste asocia la raíz **aiw-* a **yu* y **yuwen-* y, por lo tanto, a las formas indoeuropeas en *-en-* (como el sánscrito *yuvan* y el latín *iuvenis*), que acabaron especializándose para designar la energía vital de la juventud.[7] Gracias al auxilio del análisis etimológico-lingüístico, pueden comprenderse algunas implicaciones tácitas del simbolismo griego de la época. Y lo cierto es que, dentro de dicho simbolismo, Aión acostumbra a representarse como un joven o un niño, mientras que Chronos sue-

---

363). Esta tesis parece depender de la definición aristotélica del *aión* como *periechon*, es decir, como «el último término (*telos*) que circunscribe el tiempo (*chronos*) de cada vida» (*to telos to periechon ton tes ekastou zoés chronon*, *De Caelis* 279a 25). Respecto a la persistencia del significado de *aión* como «vida» en Platón (por ejemplo, en *Gorgias* 448c 6, o en *Leyes*, III, 701c 4), véase Des Places, Édouard, «Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon», en Platón, *Oeuvres complètes*, XVI/1, París, 1964, p. 20.

6. Benveniste, Émile, «Expression indo-européenne de l'*éternité*», en *Bulletin de la Société de Linguistique*, XXXVIII, París, 1937, p. 105. Para las relaciones entre *aión* y *aevum* (a las que nos referiremos en breve) y su común derivación de la forma *ayu-*, véase Ernout, A. y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*, París, 1932, p. 20, donde el *aevum* se define como el «*tiempo* considerado en su duración, en oposición a *tempus*, que designa [...] un aspecto puntual de la duración». Como veremos en el último capítulo, Benveniste se aleja mucho de esta definición de *tempus* que da el diccionario de Ernout y Meillet, a pesar de que dicha obra constituye una de las fuentes principales de su trabajo.

7. Véase ibíd., p. 104. La vinculación con el sánscrito *ayuh* ya se menciona en Boisacq, E., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indoeuropéennes*, 2ª ed., Heidelberg-París, 1923, p. 31. Véase también Chantraine, Pierre, *La formation des noms en grec ancien*, París, 1933, p. 166. Para la iconografía de Aión, véase Levi, Doro, «Aión», *Hesperia*, XIII (1944), pp. 269 y ss.

le tener el aspecto de un anciano. La idea del momento regenerador sugerida por **aiw-* y **yuwen-* también parece reflejarse en las expresiones latinas de la «eternidad». El equivalente latino de *aión* es *aevum*, pero, en su origen, dicho término, que expresaba la imagen animada y vital de la duración, era masculino, *aevus*, y carecía de plural; por eso *aevus, -um* tiene como derivados tanto *aetas* como *aeternitas* (vinculado a los adverbios griegos *aién*, *aéi*, «siempre», y al germánico *ewig*, derivado del gótico *aiws*). Así pues, *aión* implica una representación del tiempo basada en la metáfora biológica del crecimiento; la temporalidad aiónica sólo es concebible como forma orgánica, como trama característica u organismo dotado de una persistencia y un ciclo endógeno susceptible de autorregeneración (*autozoon*).

Dicho esto, nos queda todavía una cuestión pendiente, cuyo carácter es más exquisitamente filosófico. Es la cuestión que planteó con lucidez un gran estudioso del hermetismo y la cultura clásica, André-Jean Festugière, en un importante artículo de 1949:[8] ¿cómo se produjo una inversión tan diametral en las relaciones entre *aión* y *chronos*? Si el primero, en su origen, designaba la duración vital individual en oposición al tiempo absoluto cronológico, ¿qué transformaciones y desviaciones semánticas se dieron para que acabara constituyendo el horizonte del segundo, proponiéndose incluso como *tou chronou patér*?[9] La respues-

8. Festugière, André-Jean, «Le sens philosophique du mot aión», *La parola del passato*, IV (1949), pp. 172-189, reprod. en *Études de philosophie grecque*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1971, pp. 254-271.

9. Proclo, *In Platonis Rempublicam commentarii*, 17, 10, G. Kroll (ed.). Para otros comentaristas, la «inversión genealógica» queda «irresuelta», es «problemática» y su representación plástica consiste en las personificaciones de los dos vocablos realizadas, respectivamente, por Eurípides y Proclo; para el primero, Aión es hijo de Chronos (*Heráclidas*, 900), mientras que el segundo, como hemos visto, afirma exactamente lo contrario. Véase al respecto Degani, Enzo, *AION: Da Omero ad Aristotele*, Padua, 1961, p. 83.

ta de Festugière consiste en la identificación del punto de inflexión de la historia filosófica del término en el fragmento 16 de Empédocles,[10] donde el *aión*, vinculado al *sphairos*, designa una vida individual que dura indefinidamente. Esta acepción del *aión* como duración individual infinita es la que se aplica al Viviente modelo en el *Timeo*.[11] El tema, como es bien sabido, ha dado lugar a innumerables controversias y, en los últimos años, ha provocado profundas divergencias y polarizaciones interpretativas. Según el análisis que aquí estamos realizando del texto platónico, la interpretación *duracional* (que entiende el *aión* como tiempo infinito, como «vida interminable»)[12] no es convincente, como tampoco lo es la interpretación *no duracional* (que lo concibe como una «puntualidad aorística que excluye pasado y futuro y se reduce únicamente al *es*»).[13] Parece que ambas omiten un aspecto decisivo: el *tránsito* entre las dos dimensiones del tiempo; el nexo *de*

10. DK 31B16.

11. *Timeo*, 37d 2-7.

12. Véase Cornford, Francis M., *Plato's Cosmology*, Londres, 1937, esp. la p. 98; Whittaker, John, «The Eternity of the Platonic Form», *Phronesis*, XIII (1968), pp. 131 y ss. Para un análisis minucioso de estas interpretaciones véase el prefacio de Franco Ferrari a la edición italiana de las *Enéadas* (III, 7): Plotino, *L'eternità e il tempo* (trad., pref. y n. de F. Ferrari, introd. de M. Vegetti), Milán, Egea, 1991.

13. Degani, Enzo, *op. cit.*, p. 81. Según Paula Philippson (*Untersuchungen ueber den Griechischen Mythok*, Zúrich, 1994 y *Thessalische Mythologie*, Zúrich, 1994; estas dos obras han sido traducidas al italiano en un solo volumen por A. Brelich: *Origini e forme del mito greco*, Boringhieri, Turín, 1983; el pasaje al que nos referimos se encuentra en las pp. 22 y ss.), en la intensidad de su *nyn*, el *aión* platónico derivaría de la definición del Ser de Parménides. Sin embargo, como punto sin dimensiones, representaría también el tiempo epifánico del suceso, el *exaíphnes*, el «instante» (*Parménides*, 156d-e). Me permito citar aquí mi *Minima temporalia: Tempo, spazio, esperienza*, Milán, Il Saggiatore-Mondadori, 1990, p. 131.

unión, por así decirlo, que se instituye entre *chronos* y *aión* a través del número.

Recurrir al *arithmós*, al número, comporta –siguiendo el criterio que relaciona las dos caras del tiempo– una consecuencia esencial: la *crisis* (en sentido literal) del tiempo aiónico, la introducción de la *cesura* en el flujo de la duración. Existe una conjetura etimológica según la cual *chronos* derivaría de la misma raíz que el verbo *krinein*, que significa «dividir, separar»; de ahí provendrían el sustantivo griego *krisis*, que designa la acción de «discernir, juzgar», y el latino *discrimen*, «decisión, división».[14] Es difícil distinguir si dicha conjetura tiene más de sugestivo o de verosímil; en el estado actual de las investigaciones, el étimo del vocablo es sumamente incierto. No obstante, es sintomático que la hipótesis –avanzada por Van Windekens–[15] de una derivación del verbo *keiro* («cortar») acabe reconduciéndolo a la familia semántica de «cesura». La readjudicación de este significado arrojaría luz tanto sobre la concepción platónica del tiempo como sobre la aristotélica.

Para Platón, *chronos* es imitación verdadera de *aión* en cuanto segmento, declinación rítmica de la duración; una especie de reintegración por instantáneas del *continuum* de una trama fílmica. Se trata de un segmento necesario puesto que, como hemos dicho, ambas caras se sustentan recíprocamente y no pueden prescindir una de otra. Decía An-

14. Según Pierre Chantraine (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, IV/2, París, 1980, pp. 1.277b-1.278a), la etimología de *chronos* sigue siendo incierta. Boisacq (*op. cit.*, pp. 1.071-1.072) y, más recientemente, H. Frisk (*Griechisches etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg, 1970, p. 1.122) se remiten –con la debida cautela– a la raíz indoeuropea **gher-*. Frisk, además, juzga poco probable la hipótesis de E. R. Curtius, basada en una conexión con *chortos*, que conferiría a *chronos* el significado de *umfassende Zeitgrenze*.

15. La tesis de Van Windekens se menciona también en Frisk, H., *op. cit.*

dré Breton que la eternidad siempre busca un reloj de pulsera... Sucede que ninguna de las dos caras puede *salvarse* sin la otra, del mismo modo que es imposible abstraer la continuidad de una trama cinematográfica de cada uno de los fotogramas que la componen. Es cierto que éstos, tomados aisladamente, carecerían de sentido, puesto que su significado depende del conjunto de la narración fílmica, pero también lo es que ese sentido global del argumento no existiría sin la imperceptible segmentación en fotogramas. Prosiguiendo con la profanación metafórica de un texto tan sublime, se podría aventurar la conjetura de que la duración unitaria (persistente en el Uno) del *aión* representa para la sucesión ritmada de *chronos* lo mismo que la fase paradigmática del montaje para las instantáneas de la secuencia. Abandonando la metáfora: los dos momentos *se copertenecen* y de ello se infiere que –para Platón– la dimensión cronológica es una declinación no sólo legítima y necesaria, sino también eterna, de la dimensión aiónica. La conclusión que deriva inevitablemente de la premisa es la siguiente: si la mímesis operada en *chronos*, que avanza según el número, es complemento necesario de la eterna duración del *aión*, entonces la imitación debe ser tan eterna como el modelo (*parádeigma*).

De hecho, la definición completa de *chronos* en el pasaje que nos ocupa es la de una imagen «móvil» y a la vez «eterna» de *aión*. En el marco de la definición platónica del tiempo, además del sustantivo *aión*, hay otro vocablo que ejerce una función decisiva: el adjetivo *aiónios*. Leamos la frase entera: «[...] y entonces Él [el *patér-poietés*, el Demiurgo creador del mundo según el *parádeigma*] pensó en crear una imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna [*aionion eikona*] que marchaba según el número, eso que nosotros llamamos *chronos* (*eikó d'epenoei kinetón tina aionos poiesai, kai diakosmón hama ouranón poiéi mé-*

nontos aionos en hení kat'arithmón iousan aionion eikona, touton hon de chronon onomákamen)».[16]

Si queremos enfrentarnos adecuadamente al extraordinario poder de estas palabras, debemos resistirnos a la tentación de leerlas desde la óptica –en el fondo, simplificada y desvirtuada– de los dualismos de matriz neoplátonica donde, sin duda, la *caja negra* del alma regula los flujos del *exitus* y el *reditus*, a través de los cuales se desarrolla el gran drama de la salida a lo múltiple y del retorno al Uno; todo ello en clave de fusión entre dos planos que, en definitiva, están separados y son inconmensurables: el del tiempo y el de la eternidad atemporal.[17] No es casual que Plotino, al comentar ese pasaje del *Timeo*, obvie la expresión *kat'arithmón iousa*.[18] Una omisión en verdad sintomática, puesto que Chronos se constituye como imagen eterna –y declinación ontológicamente necesitada– de Aión precisamente al avanzar según el número; y Aión, por su parte, persiste en el Uno.

Ahí reside el carácter turbador e íntimamente subversivo de la conclusión platónica: *chronos* es tan eterno como *aión*. Ambos están *siempre* juntos. O caen juntos.

16. *Timeo*, 37d 5-8. El A. cita por el original griego, lo cual significa que debemos la traducción italiana a su propia mano; he traducido al español siguiendo su versión del texto clásico. Salvo indicaciones distintas, sigo el mismo procedimiento en otras citas de autores clásicos. *[N. de la T.]*

17. En este sentido, no me parece demasiado aceptable la tesis de Enzo Degani acerca del neoplatonismo de Proclo: «En realidad, aunque se aleje del *Timeo*, no hace más que desarrollar las premisas platónicas ya que, en Platón, la anterioridad y superioridad de lo eterno respecto al tiempo eran implícitas, y la propia existencia de *chronos* presuponía necesariamente *aión*» (*op. cit.*, p. 84).

18. Véase *Enéadas*, III, 7.13, 19-30. Respecto al tema crucial de la relación *chronos-aión*, creo haber encontrado un punto de intersección entre mi reflexión y la de Massimo Cacciari en *Dell'Inizio*, Adelphi, Milán, 1990, pp. 235 y ss. Con todo, tengo la impresión de que después nuestros caminos se separan. Sólo es una sensación, ya que, en filosofía, el *camino* siempre es una huella del paso por el lugar.

3. El sueño de Einstein

En la crítica del tiempo cronológico propuesta por las filosofías de la temporalidad *auténtica*, aparece a contraluz un reduccionismo implícito. Y resulta significativo que, para las actuales y sofisticadas cosmologías de la *flecha del tiempo*, el mejor vehículo para atacar el determinismo clásico de la relatividad einsteiniana sea la apelación a lo *vivido* bergsoniano: «Una ciencia que intenta, a partir de una *real* inteligible pero intemporal, reconstruir la verdad objetiva de los fenómenos no podrá ciertamente comprender la "experiencia íntima del tiempo" de Bergson»,[1] declaran polémicamente Ilya Prigogine e Isabelle Stengers en *Entre el tiempo y la eternidad*.

Con respecto a esta idea de la *autenticidad*, debo confesar mi preferencia por el término alemán *Erfahrung* por encima del manido *Erlebnis*, que comporta una *presunción de inocencia* a favor de la conciencia interior, como si ésta fuera capaz de captar directamente lo vivido. Peter Coveney y Roger Highfield, en su libro *The Arrow of Time*, prologado con entusiasmo por Prigogine, van más allá y rehabilitan incluso el sentido común, lo que Bergson llamaba «percepción ordinaria» del tiempo:

1. Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers, *Entre el tiempo y la eternidad* (trad. de Javier García Sanz), Madrid, Alianza, 1990, p. 36.

> Todos somos conscientes del irreversible fluir del tiempo que parece dominar nuestra existencia, en el que lo pretérito está fijo y lo futuro abierto. Podemos sentir el anhelo de retrasar el reloj, enmendar los errores o revivir un momento maravilloso. Por desgracia, empero, el sentido común se pronuncia contra nosotros. El tiempo y las mareas no esperan a nadie. El tiempo no puede correr hacia atrás.
>
> ¿Habrá quien piense que sí? Resulta desconcertante que muchas teorías científicas proporcionen escaso respaldo al concepto del tiempo que aporta el sentido común, porque en ellas es prácticamente indiferente la dirección del tiempo. Los grandes edificios de la ciencia moderna –la mecánica de Newton, la relatividad de Einstein y la mecánica cuántica de Heisenberg y Schrödinger– funcionarían igualmente bien con un tiempo que corriera al revés. Según estas teorías, los sucesos registrados en una película resultarían perfectamente plausibles al margen del sentido con que la cinta fuera proyectada. En realidad, el tiempo unidireccional se presenta como una simple alusión creada en nuestras mentes. A menudo los hombres de ciencia que investigan este problema se refieren a nuestra sensación cotidiana del paso del tiempo denominándola, más bien con sorna, «tiempo psicológico» o «tiempo subjetivo».[2]

Según parece, el límite de la teoría de Einstein –que, a pesar de las incompatibilidades y divergencias, incluiría la mecánica cuántica de Bohr, Heisenberg y Schrödinger–, consistiría en un alejamiento de la experiencia cotidiana. Tal distanciamiento conduciría el enfoque teórico de la relatividad, la microfísica de los cuantos y el principio de indeterminación hacia una paradójica *indiferencia* con respecto a la dirección del tiempo, a una indistinción –como señalan Coveney y Highfield– entre el tiempo que fluye hacia adelante y el tiempo que fluye hacia atrás. Sólo que aquí surge el primer proble-

2. Coveney, P. y R. Highfield, *La flecha del tiempo: la organización del desorden* (trad. de María Buxo), Barcelona, Plaza & Janés, 1992, pp. 23-24.

ma: ¿una legitimización tan enfática del sano sentido común puede erigirse en alternativa de esas concepciones? ¿No existe el riesgo de eliminar de éstas el elemento que las hacía revolucionarias e innovadoras, la paradoja de la copresencia de simetría y asimetría dentro del *continuum* cuatridimensional del espacio-tiempo?

Y conste que aquí debe entenderse *paradoja* en su sentido etimológico de «contrario a la *doxa*», a la *communis opinio*. En esta precisa acepción utiliza el vocablo Einstein en las memorables páginas de su *Autobiografía* que siguen al conmovedor distanciamiento de Newton:

> Newton, perdóname; tú encontraste el único camino que era todavía posible en tu época para un hombre de máxima capacidad intelectual y de creación. Los conceptos que tú creaste siguen rigiendo nuestro pensamiento de físico, aunque ahora sabemos que hay que sustituirlos por otros *más alejados de la esfera de la experiencia inmediata* si aspiramos a una *comprensión más profunda de la situación.*[3]

He subrayado deliberadamente las últimas palabras porque, desde el punto de vista de un filósofo, son las más sobresalientes de la frase. Para llegar a una «comprensión más profunda de la situación», es necesario sustituir los conceptos newtonianos por otros mucho más alejados del sentido común, de la «esfera de la experiencia inmediata». En los últimos años se ha debatido mucho (oportuna e inoportunamente) acerca de las implicaciones filosóficas de la teoría de la relatividad.[4] Sin

3. Einstein, Albert, *Autobiografía y escritos científicos* (trad. de M. Paredes, J. M. Álvarez Flórez y A. Goldar), Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, p. 56 (cursivas del A.).

4. Para un retrato breve pero riguroso del estado de la cuestión, véase Garin, Eugenio, «Einstein filosofo», en Garin, E. y L. Radicati di Brozolo, *Considerazioni su Einstein*, Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1989, esp. las pp. 12 y ss.

embargo, parece ser que no se ha reflexionado seriamente sobre un hecho: el nivel más *profundo* mencionado en la frase no implica ninguna inclinación esencialista. Sostener tal tesis sería un contrasentido, puesto que el propio Einstein reconoce que, a la hora de aclarar la paradoja de la relatividad especial, le guiaron los escritos *filosóficos* de David Hume y Ernst Mach, dos grandes desintegradores del esencialismo. Basta recordar la comprometida afirmación con la que Moritz Schlick concluyó su obra *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik* (1917):

> Conocemos ya el inaudito alcance teórico de las nuevas concepciones. El análisis del concepto de espacio y tiempo, hecho por Einstein, pertenece a la misma serie filosófica que la crítica de la representación de substancia y de causa, hecha por David Hume. ¿Qué camino ha de seguir esa evolución? No es posible indicarlo. Pero el método que en ella domina es el único provechoso en la teoría del conocimiento: una crítica severa de los conceptos fundamentales de la ciencia, que aleja todo lo superfluo y pone a plena luz su legítimo y válido contenido.[5]

Por lo tanto, el término *profundo* parece aludir a otra cosa: a una dimensión onírica, inconsciente, que, según Einstein, entra en enigmática relación con el pensamiento y el «libre juego de los conceptos», y de donde proviene, en última instancia, el lenguaje formalizado de la ciencia. Un indicio de ello es la referencia al *Unbewusst*, al «inconsciente», que se halla en el mismo pasaje en el cual Einstein introduce el tema del *parádoxon*. Muchos años atrás, en una conferencia dictada en Kioto en 1922, el filósofo alemán declaró: «No me resulta fácil explicar cómo llegué a la teoría de la relati-

5. Schlick, Moritz, *Espacio y tiempo en la física actual: Introducción para facilitar la inteligencia de la teoría de la relatividad y de la gravitación* (trad. de Manuel G. Morente), Madrid, Calpe, 1921, p. 113.

vidad, puesto que existen muchos factores complejos y ocultos que estimulan el pensamiento humano, y tales factores actúan en distinta medida».[6] Más tarde, a lo largo de su recorrido autobiográfico (que casi se podría calificar de «autoanalítico» si el adjetivo no estuviera tan connotado), Einstein retoma este tema y profundiza en él. Vamos a examinar todo el pasaje, pues es muy importante para comprender el embrión y la génesis de la nueva concepción.

A principios de siglo, «a poco de publicarse el innovador trabajo de Planck», Einstein llegó a la conclusión de que «ni la mecánica ni la termodinámica podían aspirar a una validez absoluta»:

> Poco a poco fui desesperando de poder descubrir las leyes verdaderas mediante esfuerzos constructivos basados en hechos conocidos. Cuanto más porfiaba y más denodado era mi empeño, tanto más me convencía de que solamente el descubrimiento de un *principio formal y general* podía llevarnos a resultados seguros. El ejemplo que veía ante mí era el de la termodinámica. El principio general venía dado allí por el teorema: las leyes de la naturaleza están constituidas de tal suerte que es imposible construir un *perpetuum mobile* (de primera y segunda especie). Mas, ¿cómo encontrar un principio general de este tipo? Tras diez años de reflexión, ese principio provino de una *paradoja* con la que topé ya a los 16 años: si corro detrás de un rayo de luz con la velocidad *c* (velocidad de la luz en el vacío), debería percibir el rayo luminoso como un campo electromagnético estacionario, aunque especialmente oscilante. Pero semejante cosa no parece que exista, ni sobre la base de la experiencia ni según las ecuaciones de Maxwell. Para empezar se me antojó intuitivamente claro que, juzgada la situación por semejante observador, todo debería desarrollarse según las mismas leyes que para un observador que se hallara en reposo con respecto a la Tierra. Pues ¿cómo podría

6. Cit. por Garin, Eugenio, *op. cit.*, p. 9.

> el primer observador saber o constatar que se encuentra en un estado de rápido movimiento uniforme?[7]

Así pues, la velocidad de la luz –o de una onda electromagnética– en el vacío es una constante natural, una constante física universal independiente de todo parámetro, y su valor es el mismo en todos los sistemas de referencia. Ello equivale a admitir el principio de que, en el orden natural, ninguna señal –y, por tanto, ningún cuerpo– puede moverse a una velocidad superior a la de la luz (cuya constante tiene un valor preciso: *c = 300000 km/seg*). Esta paradójica consecuencia del principio de relatividad constituye el elemento determinante de toda la teoría. «Como se ve –escribe Einstein– en esta paradoja se contiene ya el germen de la teoría especial de la relatividad.»[8] Y, para completar la paradoja, había que dar un paso decisivo: el paso del *parricidio*. Es decir, era necesario demostrar la arbitrariedad del axioma newtoniano del tiempo absoluto –del tiempo que corre uniformemente, también llamado *duración*–, destruir el postulado de la *simultaneidad*, según el cual existe un *ahora* que cada individuo experimenta en el mismo instante, al margen de su posición en el espacio. Como todo parricidio, éste también presuponía, ante todo, la identificación y revelación de una herencia largamente depositada en las profundidades del inconsciente:

> Naturalmente, hoy nadie ignora que todos los intentos de aclarar satisfactoriamente esa paradoja estaban condenados al fracaso mientras el axioma del carácter absoluto del tiempo, o de la simultaneidad, siguiera anclado inadvertidamente en el inconsciente. Identificar claramente este axioma y su arbitrariedad representa ya en realidad la solución al problema. En

7. Einstein, Albert, *op. cit.*, p. 66 (cursivas del A.).
8. Ibídem.

> mi caso, el pensamiento crítico que hacía falta para descubrir este punto central lo fomentó especial y decisivamente la lectura de los escritos filosóficos de David Hume y Ernst Mach.[9]

Más adelante volveré a referirme al significado de este viraje en virtud del cual lo que en el universo newtoniano era absoluto (espacio y tiempo), se convierte en relativo y, lo que era relativo, se convierte en absoluto (por tanto el factor *c*, la constante universal de la velocidad de la luz, acaba asumiendo las prerrogativas atemporales del *lumen divinum* de Plotino, si bien bajo la forma de *lumen naturale*). Por el momento, sólo quiero dedicar unas palabras al papel que desempeña en Einstein la dimensión del «sueño» y el «asombro» como lugar originario de toda creación y construcción racional. Es un punto al que se ha dedicado poca atención, pero que resulta decisivo para comprender el nexo que se establece en la concepción einsteiniana entre bagaje simbólico y carácter convencional de las teorías científicas.

«¿Qué es, en realidad, *pensar*?», se pregunta Einstein. La respuesta es inequívoca: el origen de la acción de pensar no forma parte de una facultad autónoma atribuible a un *actus purus*, sino que se halla en la dinámica asociativa instalada en la memoria y la imaginación. Por decirlo de un modo breve: *imagen* y *concepto* forman un nudo insoluble. Sin embargo, cuando bajo el estímulo de las impresiones sensoriales afloran a la memoria ciertas imágenes, aún no podemos hablar de *pensamiento*. Tampoco cuando las imágenes remiten unas a otras formado secuencias. El pensamiento comienza únicamente en el momento en que una imagen se repite en muchas secuencias y, a través de la iteración, se convierte en «elemento ordenador [...] conectando secuencias que de suyo eran inconexas».[10] El elemento ordenador

9. Ibídem.
10. Ibíd., p. 43.

se erige, pues, en instrumento, en *concepto*. Entre las formas primigenias o espontáneas –en última instancia, oníricas– de asociación y las construcciones propiamente conceptuales no se produce una fractura, sino un tránsito:

> Tengo para mí que el paso de la asociación libre o del *soñar* al pensamiento se caracteriza por el papel más o menos dominante que desempeñe ahí el concepto. En rigor no es necesario que un concepto vaya unido a un signo sensorialmente perceptible y reproducible (palabra); pero si lo está, entonces el pensamiento se torna comunicable.[11]

Según Einstein, todos nuestros pensamientos tienen ese carácter de «juego libre con conceptos», y «la justificación del juego reside en el grado de comprensión que con su ayuda podemos adquirir sobre las experiencias de los sentidos».[12] Partiendo de estas premisas, ¿qué hay de la noción de *verdad*? En este punto, la respuesta einsteiniana tampoco da lugar a equívocos:

> El concepto de *verdad* no es aplicable aún a semejante estructura; a mi entender, este concepto sólo entra en consideración cuando existe general consenso (*convention*) acerca de los elementos y reglas del juego.[13]

La insistencia en los dos polos de la dinámica asociativa de imágenes y del carácter convencional de la verdad científica –interrelacionados por la cámara de compensación constituida por la iteración y el «juego libre con conceptos»–, parece excluir aquí cualquier forma de objetivismo y determinismo ingenuo. Por otra parte sabemos –como tes-

11. Ibídem.
12. Ibídem.
13. Ibíd., pp. 43-44.

timonia la polémica con Niels Bohr y la denominada *interpretación de Copenhague* de la mecánica cuántica– que el modelo de Einstein no es en absoluto ajeno al *causalismo*. Y a todos nos impresiona el testimonio de Abraham Païs quien una vez, mientras discutía con Einstein acerca de la teoría de los *quanta*, oyó cómo éste le dirigía la siguiente pregunta: «¿Usted está realmente convencido de que la Luna sólo existe cuando uno la mira?».[14] Con todo, en Einstein –a pesar del dudoso éxito de su tentativa final (que tanto ha sugestionado a los filósofos) de llegar a una teoría unificada del «campo»– perdura la insistencia en el carácter abierto, fecundamente traumático y perturbador, del descubrimiento científico. Es otra de las pistas secretas de su reflexión, cuyo rastro puede seguirse sobre todo en la aproximación del tema del inconsciente a la cuestión –ésta sí, clásicamente filosófica– del *thaumazein*, del «asombro»:

> No me cabe duda de que el pensamiento se desarrolla en su mayor parte sin el uso de signos (palabras), y además en gran medida inconscientemente. Porque, ¿cómo se explica, si no, que a veces nos *asombremos* de modo completamente espontáneo de alguna experiencia?[15]

¿Pero cuándo y cómo se manifiesta el *thauma*? Einstein responde que el «asombro» se manifiesta a través de un choque, un conflicto fundamental que es el origen de todo crecimiento y, especialmente, de todo salto de calidad en el conocimiento de lo real; es decir: mediante el conflicto que opone la experiencia (*Erfahrung*) a «un mundo de conceptos muy fijado ya dentro de nosotros».[16] De este modo, re-

14. Païs, Abraham, «*Subtle is the Lord...*». *The Science and the Life of Albert Einstein*, Oxford, 1982, p. 5 (trad. esp. «*El Señor es sutil...*». *La ciencia y la vida de Albert Einstein*, Barcelona, Ariel, 1984).

15. Einstein, Albert, *op. cit.*, p. 44.

16. Ibídem.

aparece el tema de la paradoja, esta vez en oposición a la *doxa* científica, entendida como sistema institucionalizado de creencias consolidadas a lo largo del tiempo y arraigadas en nuestro subconsciente a causa del hábito. Cada vez que «este conflicto es vivido dura e intensamente, repercute decisivamente sobre nuestro mundo de ideas».[17] Se puede afirmar, concluye Einstein, que «la evolución de este mundo», la autosuficiencia de su lenguaje y su sistema de certezas, «es, en cierto sentido, una huida constante del *asombro*».[18]

Es difícil –para alguien como yo, ajeno a la tarea– evaluar con exactitud si o en qué medida las visiones cosmológicas de los teóricos de la flecha del tiempo representan un *thauma* respecto a una relatividad convertida en un modelo osificado e inservible, una relatividad que ya no es un ejemplo de «huida del asombro». En cualquier caso, el trabajo pionero realizado por Stephen Hawking y Roger Penrose entre 1965 y 1970 demostró que la teoría de la relatividad estaba plenamente vigente. Aunque Einstein no previó la posibilidad de un modelo cosmológico dinámico capaz de contemplar las *singularidades* del Big Bang o del Big Crunch –de la Génesis y el Apocalipsis–, no hay duda de que se llega a dichas singularidades (es decir, puntos del espacio-tiempo con volumen cero y masa infinita) a partir de las ecuaciones de la relatividad general. Según el punto de vista de Hawking, el tiempo de la relatividad general sólo es «una coordenada que etiqueta los sucesos del universo» y «carece de significado fuera de la variedad del espacio-tiempo». Preguntarse qué hubo o qué sucedió *antes* del Big Bang, antes de que comenzara el universo, sería como «buscar en la Tierra un punto a 91 grados latitud norte», un punto indefinido e indefinible. Por esta razón, en vez de hablar «de la creación del universo y de su posible fin, habría que

17. Ibídem.
18. Ibídem.

decir: "El universo existe"».[19] Para Penrose, el matemático oxoniense que fue el primero en afrontar el estudio de la *singularidad*, el hecho de que la concepción einsteiniana no contemple la evolución del universo del Big Bang al (posible) Big Crunch no es razón para echar por la borda la relatividad; quienes pretenden utilizar las singularidades para demostrar que la teoría de la relatividad general es simplemente errónea y ha quedado inequívocamente obsoleta, no se dan cuenta de que «la relatividad general contiene dentro de sí misma la semilla de su propia destrucción».[20] Según Penrose, la investigación de las singularidades plantea una serie de problemas a la física que inducen a la búsqueda de una vía de solución basada en una síntesis entre relatividad y microfísica de los *quanta*. Como es bien sabido, Einstein jamás quiso aceptar como definitiva la renuncia a la causalidad implícita en la mecánica cuántica. Sin embargo ahora dicha renuncia parece proporcionar una solución a las dificultades de la física relativista; de hecho, esta última es válida en las enormes distancias –a escala cosmológica– donde sustituye a la física newtoniana, mientras que, en el reino de las partículas elementales (átomos y moléculas), debe ser sustituida por la teoría de los cuantos.[21] Por obvias razones

19. Hawking, S. W. y W. Israel (eds.), *300 Years of Gravitation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 651.

20. Afirmación del cosmólogo Dennis Sciama cit. por Coveney, P. y R. Highfield, *La flecha del tiempo...*, *op. cit.*, p. 34.

21. Véase Païs, Abraham, *op. cit.*, cap. 26 (dedicado a las relaciones entre teoría de la relatividad y mecánica cuántica). Véase también Heisenberg, W., «The Development of the Interpretation of the Quantum Theory», en Pauli, W. y otros (eds.), *Niels Bohr and the Development of Physics*, Londres, Pergamon Press Ltd., 1955, pp. 12-29. Para la postura de Roger Penrose con respecto a la relatividad, es recomendable consultar su artículo «Singularities and Time-Asymmetry», en Hawking, S. W.-W. Israel (eds.), *General Relativity: An Eisntein Centenary Survey*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

técnicas, no voy a analizar aquí los aspectos más científicamente escabrosos de esta *neosíntesis*, representados por la teoría de la gravedad cuántica. Así pues, me limitaré a realizar una rápida consideración de aquellos aspectos que –a juicio del mismo Penrose– presentan mayores implicaciones filosóficas.

4. La danza cósmica de la mente

a) Universo y conciencia

El primer aspecto alude a un estereotipo muy difundido: la profunda discontinuidad entre modelo clásico y teoría cuántica respecto a la realidad del mundo externo. Según la física clásica –desde Newton hasta Maxwell y Einstein–, el mundo externo posee una realidad objetiva y evoluciona de un modo determinista, «gobernado por ecuaciones matemáticas muy concretas».[1] Esa realidad física existe, pues, de un modo objetivo, al margen de nosotros, es decir, de nues-

1. Con esta primera delimitación de campo, Penrose, dentro de su importante obra *The Emperor's New Mind* (Oxford, Oxford University Press, 1989), inicia la teorización de lo que él denomina la «magia» y el «misterio» cuánticos (véase el cap. 6). La relevancia de las consideraciones del físico-matemático oxoniense no es únicamente científica y epistemológica, sino (sobre todo) –como me propongo demostrar en estas páginas– filosófica. El capítulo se abre con la pregunta: «¿Los filósofos necesitan la teoría cuántica?». Advierto al lector de que, salvo otras indicaciones, todas las citas reproducidas en esta sección pertenecen a la mencionada obra.

El A. traduce todas las citas del original inglés, por lo cual traducimos al español siguiendo su versión; no obstante, señalo la existencia de una traducción española de la obra: *La nueva mente del emperador*, Madrid, Mondadori, 1991. Salvo otras indicaciones, sigo el mismo procedimiento en todos los casos análogos. *[N. de la T.]*

tros criterios de *observación*. Según el mismo estereotipo, la sorprendente novedad que los *quanta* introducen en la microfísica consiste en invertir el postulado realista del modelo clásico haciendo del mundo externo un producto o una variable dependiente de la *observación*. Dicho de otro modo: la intervención subjetiva del observador altera el campo del objeto observado hasta el punto de menoscabar irrevocablemente la idea de «realidad objetiva». Penrose, al rebatir duramente dicho estereotipo, afirma que «cualquier punto de vista filosófico *serio* debería contener como mínimo una buena dosis de realismo». Evidentemente, ello no significa reinstaurar *sic et simpliciter* la noción clásica de realidad, sino redefinirla en términos que devuelvan a la física clásica y a la mecánica cuántica el coeficiente de complejidad interna que, inevitablemente, había sido sacrificado en aras de su abstracta contraposición.

Para muchos, la expresión «teoría cuántica» designa «simplemente la vaga idea de un "principio de indeterminación" que, en forma de partículas, átomos o moléculas, impide la precisión en nuestras descripciones y, simplemente, provoca un comportamiento probabilístico». En realidad, las descripciones cuánticas son muy precisas, aunque sean radicalmente distintas a las familiares descripciones de la física clásica; y además, estas últimas son mucho menos ingenuas de lo que pretenden darnos a entender los defensores de la profunda discontinuidad. La verdadera aportación innovadora, y fecundamente desestabilizadora, de la mecánica de los *quanta* consiste, según Penrose, en una modificación radical de nuestra noción de realidad física que posee la capacidad de incluir dentro de sí el fenómeno de la mente y la conciencia. Por este motivo tal innovación, desarrollada adecuadamente, no puede dejar de contemplar un concepto más amplio de realidad, capaz de insertar la mente dentro de las leyes físicas que, «efectivamente, gobiernan el mundo en que vivimos». El matemático oxoniense, par-

tiendo de un famoso argumento de Erwin Schrödinger[2] –al cual no cita en este contexto–, afirma que el verdadero límite del universo clásico, a pesar de toda la riqueza y misterio que éste encierra, no consiste en un genérico «determinismo» o «causalismo», sino en la incapacidad para explicar el fenómeno de la conciencia, que acaba constituyendo o bien el «algoritmo de la mente», el cual evoluciona según las mismas ecuaciones deterministas que gobiernan los «objetos», o bien la polaridad irresoluble del «sujeto», quien, a su vez, se enfrenta al mundo «desde el exterior». Leamos toda la argumentación de Penrose:

> El propio fenómeno de la conciencia podría ser incomprensible en términos puramente clásicos. Nuestra mente podría ser una cualidad arraigada en algún carácter extraño y asombroso de esas leyes físicas que, *efectivamente*, gobiernan el mundo en que vivimos, en vez de ser únicamente un carácter de algún algoritmo convertido en práctica por los llamados «objetos» de una estructura física *clásica*. Quizá, en cierto sentido, por esta razón nosotros, como seres sensibles, debemos vivir en un mundo cuántico y no en un mundo completamente clásico, a pesar de toda la riqueza y misterio presentes en el universo clásico.

Así pues, si la conciencia no puede formar parte de un mundo clásico, ésta sólo puede depender de «desviaciones específicas de la física clásica». Por esta simple y decisiva razón, la mera existencia de observadores, de seres sensibles y pensantes como nosotros mismos, requiere un mundo cuántico:

2. Véase Schrödinger, Erwin, «Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik», *Naturwissenschaften*, XXIII (1935), pp. 807 y ss.; y, más en general, ibíd., *Ciencia y humanismo* (trad. de Francisco Martín), Barcelona, Tusquets, 1985.

> Debemos afrontar la teoría cuántica –la más exacta y misteriosa de las teorías físicas– si queremos analizar en profundidad algunas de las *cuestiones más importantes de la filosofía*: ¿cómo se comporta nuestro mundo y qué es lo que constituye las mentes, es decir, a nosotros mismos?

La adquisición de una idea filosófica profunda de las realidades en las que vivimos exige, pues, una confrontación con la teoría cuántica existente. Sin embargo, Penrose juzga demasiado derrotista la tesis según la cual la realidad sólo se da en relación con los procedimientos de mensuración y cálculo, y por ello atribuye a la descripción cuántica una *realidad física objetiva*: el *estado cuántico*. Ahora bien, al determinar la evolución temporal del estado cuántico –expresada en términos rigurosamente deterministas por la ecuación de Schrödinger– nos hallamos, en primer lugar, ante las dificultades constituidas por los saltos cuánticos: cada vez que realizamos una mensuración, debemos contar con (o sea, *calcular*) que el estado salte a uno u otro de los nuevos estados posibles (operando así según una interpretación probabilística de la ecuación que, dicho sea de paso, Schrödinger no aceptó nunca). En segundo lugar, nos hallamos ante otro problema fundamental: «Para llevar a cabo la mensuración, es necesaria la presencia de un ser consciente», es decir, de observadores humanos que «presumiblemente también están construidos con minúsculos componentes cuánticos».

De este modo, el fenómeno *conciencia* es extrapolado de su dimensión meramente psicológica para convertirse en un componente activo dentro de las paradojas de la medición y el cálculo cuánticos.[3] Las consecuencias de tal conversión

3. Véase Penrose, Roger, «Quantum Physics and Conscious Thought», en B. J. Hiley y F. D. Peat (eds.), *Quantum Implications: Essays in Honour of David Bohm*, Londres-Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1987.

no son sólo de índole físico-cosmológica, sino también específicamente filosóficas. La mente no es un suceso psíquico inexplicable, pero tampoco es el producto secundario accidental de un cálculo complicado; o, dicho en otros términos, no es el algoritmo de la inteligencia artificial. La mente es «el fenómeno gracias al cual se conoce la existencia misma del universo». Afirmar esto significa asumir una serie de consecuencias concretas. Ante todo, significa sostener que la conciencia es el único fenómeno que puede «conferir una existencia real a un presunto universo *teórico*», de lo cual se infiere que «un universo gobernado por leyes que no admiten la conciencia no es un universo» y se concluye que la separación entre sujeto y objeto, realidad interna y realidad externa, yo y mundo, pertenece a una superstición dual que ha perdurado largamente en la tradición filosófica (y científica) de Occidente. Éstos parecen ser los resultados más recientes y maduros de la investigación físico-matemática contemporánea. Pero ¿cómo repercuten sus hondas implicaciones en la noción del tiempo?

b) El molino de Penrose

En este sentido –y entramos aquí en el segundo aspecto que me había propuesto examinar–, Penrose se muestra más avisado que los teóricos de la flecha del tiempo. La sensación del correr del tiempo desempeña un papel fundamental en nuestros sentimientos de conciencia, puesto que nosotros tenemos «la *impresión* de movernos siempre hacia adelante, desde un pasado muy definido hacia un futuro incierto». Con todo, sólo se trata de una *impresión*, no de una dimensión más profunda y auténtica. Por eso debemos resistirnos a la tentación de ontologizar nuestra percepción y nuestro sentido interno del tiempo: «Al fin y al cabo, la conciencia es el único fenómeno que conocemos según el cual el tiem-

po necesita *correr*». En la física moderna, el tiempo se considera y trata de un modo que «no es esencialmente distinto al modo en que se trata el *espacio*». Y sin embargo, si nos atenemos a nuestras percepciones o sensaciones, el tiempo *corre*. ¿Cómo se explica esto? La respuesta de Penrose es la siguiente:

> Yo conjeturo que aquí también hay algo de ilusorio, y que el tiempo de nuestras percepciones, en realidad, no corre hacia adelante del modo lineal en que nosotros percibimos su flujo (¡sea cual sea el significado de esto último!). En mi opinión, el orden temporal que creemos percibir es algo que imponemos a nuestras percepciones para darles un sentido en relación con el uniforme avance temporal hacia adelante de una realidad física externa.

Es imposible comprender esta conclusión si no se tiene en cuenta el papel que desempeña en Penrose la influencia del mundo de Platón, de esas ideas matemáticas que permiten descubrir la configuración paradójica del universo. Las verdades matemáticas no son *invenciones*, sino *descubrimientos*, no son «construcciones arbitrarias de la mente humana», sino que parecen corresponder a las estructuras profundas de la realidad, igual que el conjunto del matemático polaco-americano Benoît B. Mandelbrot, artífice de la teoría de los fractales.[4] De ahí la exigencia de revalorizar el modelo clásico de Platón, quien –medio siglo antes de que Euclides recopilara *Los elementos*– tuvo la genial intuición de la preexistencia de los conceptos matemáticos y de la secreta correspondencia (en honor a la verdad, de origen pitagórico) entre el número y el funcionamiento universal del cosmos:

4. Acerca de la relevancia estética del criterio de verdad de los modelos matemáticos, véase Penrose, Roger, «The Role of Aesthetics in Pure and Applied Mathematical Research», *Bull. Inst. Math. Applications*, X (1974), 7/8, pp. 266-271.

> En virtud de una percepción intuitiva milagrosa, Platón, basándose en lo que, en sus tiempos, debían ser indicaciones muy infrecuentes, parece haber previsto, por una parte, que la matemática debe ser estudiada y comprendida en sí misma, y que no se debe requerir una aplicabilidad totalmente precisa a los objetos de la experiencia física; y por otra que, en última instancia, el funcionamiento del mundo externo real sólo puede comprenderse en los términos de la matemática exacta, es decir, en los términos del mundo de las ideas de Platón, accesible a través del intelecto.

Es curioso observar la convergencia entre este palmario relanzamiento de Platón dentro del panorama de la investigación física posrelativista y la rehabilitación de la *aritmosofía* platónica que realizaron, en otro contexto, Giorgio de Santillana y Hertha von Dechend con su *Hamlet's Mill*,[5] la obra donde recogen su sugestiva investigación en torno al mito y la estructura del tiempo. Ambos autores denominan «nuestros progenitores» a los filósofos y cosmólogos griegos de la Antigüedad, quienes construyeron su visión del mundo a partir de una idea geocéntrica que, en cuanto tal, para nosotros es anacrónica y falsa. «Nuestros progenitores» llegaron a «conclusiones especulativas acerca del destino del alma en un cosmos en el cual, todavía hoy, se entremezclan la actual geografía y la ciencia de los cielos»; dedujeron –lo cual es más grave– las leyes del cosmos de la «revolución aparente de los astros», de la «pura cinemática»; y, por último, cimentaron su argumentación en «una concepción del tiempo muy distinta de la moderna, que es métrica, lineal y monótona». Sin embargo, a pesar de todas estas limitaciones, su perspectiva sigue siendo sorprendentemente fecunda en nuestros días:

5. Santillana, Giorgio de y Hertha von Dechend, *Hamlet's Mill: An Essay Investigating the Origins*, Boston, David R. Godine, 1969.

> Nuestros progenitores no sólo convirtieron el tiempo en una estructura, en un *tiempo cíclico*, sino que, además, desarrollaron la creativa idea de que el Número era el secreto de todas las cosas. Al decir «las cosas son números» abrazaban un arco inmenso compuesto por todas las ideas astronómicas y matemáticas de las cuales, un día, habría de nacer la verdadera ciencia. Aquellos genios ignotos trazaron el camino del pensamiento moderno, aceleraron su evolución; y sus ideas fueron al menos tan complejas como lo son ahora las nuestras. El Tiempo Cosmológico –la «danza de las estrellas», como lo llamaba Platón– no era, como lo es ahora, una simple medida angular, un receptáculo vacío para contener la denominada historia (es decir, esas sorpresas espantosas y sin sentido que la gente se ha resignado a llamar «hechos consumados»). Se creía que éste era lo bastante poderoso como para ejercer un control inflexible sobre los sucesos, y que los plasmaba en sus propias secuencias, dentro de un sistema cósmico donde pasado y futuro se llamaban uno a otro, de profundidad a profundidad. Majestuosa y tremenda, la Medida repetía y reproducía la estructura de muchas maneras, segmentaba el Tiempo, era fuente de inexorables decisiones que determinaban la *caducidad* de un instante preciso.[6]

Existen, pues, muchas más cosas entre el cielo y la tierra de las que se incluyen en el paso del mito al logos, o *du monde de l'à-peu-près à l'univers de la précision...*

Con la complicidad del mito de Santillana y del mundo matemático de Penrose, hemos regresado al *sueño* de Platón desde el *sueño* de Einstein. Quizá suscite perplejidades la tesis de Penrose según la cual el *hallazgo* matemático sólo es una forma de recuerdo en el sentido platónico de «anamnesis», de rememoración de algo que siempre ha estado presente en la mente, y tal vez surjan serios interrogantes acerca de su tentativa –todavía en curso– de neosíntesis entre

6. Ibíd., pp. 332-333.

relatividad general y teoría cuántica. Con todo, su idea platónica y einsteiniana[7] del lenguaje matemático como clave para comprender las paradojas de nuestro universo es decisiva, y su crítica a la concepción del *flujo temporal* resulta ineludible.

Y en cualquier caso, será difícil oponer a estas argumentaciones el *sorprendente* descubrimiento de los teóricos de la flecha del tiempo: «El tiempo y las mareas no esperan a nadie».

7. Véase Penrose, Roger, «Eisntein's Vision and the Mathematics of the Natural Word», *The Sciences*, marzo de 1979, pp. 6-9.

5. Arquitectura del tiempo

La imagen del *correr* no refleja la crucialidad de la dimensión del tiempo, ni el papel que desempeña en la misma el fenómeno de la conciencia. Si en verdad es ahora la ciencia la que se ocupa de esas paradojas de la temporalidad que ni la *durée* de Bergson ni el *Erlebnisstrom* (el «flujo de vivencias de la conciencia») de Husserl[1] parecen capaces de afrontar, ¿qué espacio se le asigna entonces a la filosofía? Dicho de un modo más general: ¿la reflexión filosófica aún puede desempeñar una función fuera de la actividad de purificación lingüística, literalmente término-lógica, que le asignaron el neopositivismo y las diversas variantes de la tradición analítica? Tras una larga y extenuante investigación en torno a la cuestión del tiempo, creo haber llegado a una significativa conclusión: hoy, la forma de pensamiento que, desde Sócrates, llamamos «filosofía» tiene como único espacio la deconstrucción-reconstrucción, por así decirlo, *arqueológica*, de algunas palabras clave de nuestro léxico, del lenguaje con el cual, en Occidente, intentamos ordenar y gobernar nuestra peculiar experiencia del mundo desde hace

1. Véase Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, La Haya, 1950, § 86 (trad. esp.: *Ideas relativas a fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, 3ª ed., Madrid, FCE, 1993).

unos dos mil quinientos años. Entiéndase bien: no se trata de la función de metalenguaje de las ciencias que le arrogó el empirismo lógico, ni de la clarificación *fundacional* del significado de los enunciados que le atribuyó la filosofía analítica del lenguaje. En la actualidad, las ciencias pueden *fundarse* por sí mismas, construir autónomamente sus propias gramáticas y lógicas (y, dicho sea de paso, por esta misma razón, en rigor, no necesitan siquiera epistemólogos, si no es en calidad de *cronistas deportivos* de sus prácticas efectivas). Así pues, el papel de la filosofía hay que buscarlo en otro ámbito; no en el terreno de la fundación, sino en el de la *interrogación*: un interrogar dirigido –como veremos en breve– a las dificultades y nudos aporéticos de nuestra experiencia, que forman la ineludible premisa y la base común de todo conocimiento. La intersección que se produce entonces entre ciencia y filosofía no es un encuentro entre una ciencia filosófica y una filosofía científica (digamos que aclimatadas por una cámara de compensación epistemológica); lo que puede producirse es un encuentro entre una ciencia que, *como ciencia*, es capaz de producir implicaciones filosóficas, y una filosofía que, *como filosofía*, posee la capacidad de estimular –a partir de *sus* interrogaciones– la investigación científica. Ahora bien, las interrogaciones filosóficas se sirven de la *experiencia* y no del *experimento* y, por ello, sólo pueden utilizarse –repito– en los símbolos, metáforas, palabras clave y términos límite con los cuales intentamos conocer la realidad en que vivimos.

No es casual que los resultados más recientes de la investigación transdisciplinar sobre el tiempo coincidan a la hora de evidenciar el fuerte condicionamiento que ejerce el lenguaje en todas las culturas del planeta, empezando por la variedad de los nombres (en última instancia, también epistemológica) con los cuales se designa al fenómeno de la temporalidad. Es un fenómeno tan macroscópico que, a menudo, el exceso de proximidad impide visualizarlo. Lo

examinaremos más detenidamente en la última parte, cuando nos dediquemos a afrontar el misterio de los orígenes del *tempus* latino. Otro aspecto importante que emerge de estas investigaciones es la sustitución de las metáforas del *flujo* y del *correr* por las nociones de *arquitectura del tiempo* y *topología del tiempo*.[2] Tales nociones parten de la constatación de la insuficiencia de un concepto de tiempo modelado a partir de nuestra percepción intuitiva. Así lo manifiesta J. T. Fraser:

> [...] una comprensión del tiempo basada enteramente en la intuición resulta totalmente inadecuada para la compleja estructura del tiempo propia del pensamiento científico contemporáneo. Nada tiene de intuitivo la afirmación de que existe una jerarquía de temporalidades, es decir, de que existen formas cualitativamente distintas de tiempo asociadas, respectivamente, al mundo de la luz, las partículas atómicas, la materia dotada de masa (es decir, al mundo de las estrellas y las galaxias), los organismos vivos, la mente humana y los sistemas culturales. Y sin embargo deberíamos tender a una comprensión global del tiempo, ya que, como seres humanos, pertenecemos a todos los niveles organizativos de la naturaleza.[3]

En la articulación topológico-jerárquica de la arquitectura del tiempo suelen identificarse cinco temporalidades distintas, ejemplificables –a partir de nuestro nivel de experiencia– con el auxilio de la metáfora de la flecha:

1) *Nootemporalidad* o tiempo noético: representada por una flecha bien definida, con punta, asta y cola (una flecha, pues, direccionada). Es la imagen del tiempo

2. Véase Pomian, Krzysztof, *L'ordre du temps*, París, Gallimard, 1984, y la crítica a este libro contenida en Rossi, Paolo, *Il passato, la memoria, l'oblio: sei saggi di storia delle idee*, Bolonia, Il Mulino, 1991, pp. 119 y ss.
3. Fraser, J. T., *op. cit.*, p. 108.

que pertenece *exclusivamente* a la mente humana madura, a la conciencia. Un tiempo caracterizado por una clara y consciente distinción entre pasado y futuro, unos ilimitados horizontes de memoria y expectativa, un presente mental con fronteras temporales variables en función de la atención.

2) *Biotemporalidad* o tiempo biológico: representada por una flecha con punta y cola poco definidas, aunque aún pueden distinguirse. Es la realidad temporal de todos los seres vivos (incluido el hombre, si bien limitado a sus funciones biológicas). Aquí también se da una distinción entre los tres tiempos, aunque en distinto grado según las especies, y el presente *consciencial* del nivel nootemporal se sustituye por el presente *orgánico* del proceso vital.

3) *Eotemporalidad* o *t* de los físicos: representada como una flecha sin punta ni cola, reducida a una simple asta, a una línea. Es la realidad del universo astronómico de la materia dotada de masa o universo físico macroscópico; la forma más simple, en sentido auroral, de tiempo continuo (de ahí su nombre, derivado de Eos, la diosa del alba). Se trata de un tiempo sin dirección preferente (es decir, *bidireccional*), en el cual no hay presente, pasado ni futuro.

4) *Prototemporalidad* o tiempo del universo subatómico de las partículas elementales: representada por una flecha desintegrada en fragmentos inconexos. Es un tiempo sin dirección ni continuidad, para el cual la identificación de instantes precisos carece de significado; en un plano teórico, es imposible distinguir entre un «ahora», un «antes» o un «después». En el mundo prototemporal, los sucesos sólo pueden reconocerse de manera estadística, probabilística.

5) *Atemporalidad* o mundo de la luz y la radiación electromagnética: representada como la desaparición de

los fragmentos de la flecha. Es el tiempo, literalmente a cero, de las partículas que viajan a la velocidad de la luz. El *reino atemporal de la luz* representa la frontera infranqueable del tiempo y, a la vez, el horizonte de su compleja arquitectura.

La investigación contemporánea del mundo físico no ha conducido, pues, al descubrimiento del Supertiempo, de un Presente absoluto, sino a la desintegración de la idea de un flujo universal del tiempo:

> [...] no hay nada en el mundo físico que se corresponda con esta imagen de un presente en movimiento o de un tiempo que fluye. No hay una velocidad última a la cual fluya el tiempo del cosmos, con la que pueda confrontarse una impresión interior del devenir. Los orígenes de la sensación del paso del tiempo y de su representación abstracta deben buscarse exclusivamente en nuestra mente.[4]

¿Cómo se perfila entonces, dentro de un panorama tan ajeno, tan desconcertante para el sentido común, la dimensión de *nuestra* vida? ¿Qué *clinamen* cósmico pudo haber propiciado la génesis de las formas vivientes y el nacimiento de *nuestro* tiempo? Y, por último, ¿qué secreta necesidad genera en nosotros la impresión de *una* dirección del tiempo?

Para dar un sentido –no una solución– a estas preguntas, es necesario emprender un viaje por el laberinto de las concepciones occidentales del tiempo tomando el mismo corredor, el mismo recoveco en el que se originó la filosofía: el corredor de la experiencia y los términos límite con los cuales la física-metafísica clásica, a partir de Aristóteles, intentó *desesperadamente* neutralizar sus paradojas.

4. Ibíd., p. 186.



6. Filosofía: intermedio de Eros

Decíamos anteriormente que debe interpretarse el término *experiencia* en el sentido de *Er-fahrung*, «experiencia-viaje», y no como *Er-leben* o *Er-lebnis*, «experiencia-vida».[1] La experiencia es un *er-fahren*, equivale a emprender un viaje. Por la misma razón, hay que remontarse al vocablo griego *em-peiría*, del cual deriva el *ex-perientia* latino, un calco fiel que indica el movimiento de pasar a través de los recovecos del ensayo, de la prueba. Y aunque no suele tenerse en cuenta, es importante señalar que *em-peiría* desciende de la misma raíz que *per-iculum*.[2] Estos indicadores de filiación muestran lo poco que me dejo influir por ciertos pensamientos sapienciales muy en boga hoy en día, así como mi creencia de que la filosofía debe volver al lugar del cual partió.

Y ahora surge la pregunta: ¿cuál es ese lugar? Responderé de un modo deliberadamente drástico: en realidad, es el

1. Véase Bodei, Remo «*Erfahrung/Erlebnis*: Esperienza come viaggio, esperienza come vita», en Russo, V. E., (ed.), *La questione dell'esperienza*, Florencia, Ponte alle Grazie, 1991, pp. 114-124.

2. Véase Masullo, Aldo, «Sulla questione del *tempo*», *Iride*, 1991, 6, p. 193. Masullo, al analizar críticamente mis precedentes escritos sobre el tema, retoma y desarrolla aquí algunos argumentos importantes de su reflexión reciente en los que me detendré más adelante.

mismo que el del *Unheimlich*, «lo inquietante» o *familiar stranger* que constituye el centro de la obra freudiana (reducido a poco más que un referente ritual dentro de gran parte de la teoría –y, me temo, también de la *praxis*– psicoanalítica contemporánea).[3] Es el lugar del *metaxý* del cual Diótima da una definición, transmitida por Sócrates, en *El banquete* de Platón: «Algo intermedio entre sabiduría e ignorancia (*ti metaxý sophias kai amathias*), entre mortal e inmortal (*metaxý thnetoú kai athanatou*), entre el humano no-saber y la *sophía* divina».[4] La *dýnamis*, la aptitud asignada a la filosofía, forma parte de la misma naturaleza que el *daimon*, se sitúa en el mismo lugar *daimónico* que Eros, el *daimon megas*; y, como dice Diótima, «lo daimónico es algo intermedio entre lo divino y lo mortal» (*to daimonion metaxý esti theoú te kai thnetoú*).[5] Así pues, es el lugar del *intermedio* y, por tanto, también de la tensión, de la *insatisfacción* constitutiva: «Ninguno de los dioses ama la sabiduría [literalmente, «filosofa», *philosopheí*] ni desea convertirse en sabio, puesto que ya lo es; y ningún sabio (*sophós*) filosofa (*philosopheí*)».[6] Por ello, la *philo-sophía* lleva perennemente clavado el dardo de Eros, pues sólo puede existir como amor por algo que no se posee. Su *dýnamis*, su virtualidad-potencia, es la misma que la del *daimon*: la función del *hermeneuta*, intérprete-mensajero que efectúa continuos tránsitos entre las dos dimensiones de las cuales forma parte de modo precario.[7] De ahí la primera y decisiva advertencia a los filósofos: no deben per-

3. *Familiar stranger*, el subtítulo de la obra de Fraser citada en reiteradas ocasiones, es una expresión de sabor freudiano que, en mi opinión, refleja acertadamente la correcta acepción de *das Unheimliche* como «heimliche Unheimlichkeit».

4. Véase *El banquete*, 202a 2-3; 202d 11.

5. Ibíd., 202d 13-202e 1.

6. Ibíd., 204a 1-2.

7. Ibíd., 202e 2-4.

seguir la funesta ilusión de una satisfacción universal, del final del exilio como desaparición definitiva de la tensión del *metaxý*. No deben hacer del *daimon* un *eu-daimon*, convirtiendo la *daimonía* en el estado feliz de la *eu-daimonía*, puesto que, al terminar el exilio, finalizará irrevocablemente la *dýnamis*, la potencia y razón de ser del *philosophéin*. La filosofía, en el momento en que alberga la pretensión de abolir la tensión y se apoya en abstractos modelos de Verdad (como ocurre hoy con muchos, demasiados pensamientos sapienciales), termina por perder inexorablemente el eros que debería alimentarla y que la sitúa en la inestabilidad, en ese instante entre la ignorancia y el saber. La filosofía sólo existe como deseo de algo que nunca puede poseerse, de algo equiparable al objeto amado. Y el *philósophos* debería saber mejor que nadie que el objeto amado, una vez poseído, deja de ser amado. *Debería* saberlo...

Mi reflexión parte de Occidente por la simple razón de que el tema del eros arraigado en el *philo-sophéin* es un producto completamente occidental en todos los sentidos. No existe una filosofía oriental propiamente dicha si no es como proyección en Oriente de nuestra obsesión de *identidad*; una obsesión culturalmente determinada e históricamente relativa. Pero no voy a detenerme más en este aspecto. Karl Jaspers explicó de un modo definitivo que la antítesis Oriente-Occidente es un lugar común, un *topos* característico de la civilización occidental:

> De antemano –desde los griegos– el Occidente se ha constituido en una polaridad interior de Occidente y Oriente. Desde Heródoto es conocida la oposición de tierras de la mañana y tierras de la tarde, como una oposición eterna, que siempre reaparece en formas nuevas. Por tanto, la contraposición es, desde luego, auténticamente real, pues espiritualmente real es algo con sólo saber de sí mismo. Los griegos fundaron el Oc-

cidente, pero de tal manera que sólo existía en cuanto que miraba constantemente al Oriente, se las componía con él, le comprendía y de él se apartaba, tomaba de él y lo reelaboraba como propio [...]. *En esta contraposición se ha constituido Europa en todo tiempo, mientras que el Oriente sólo recibió la contraposición de Europa, que por su parte entiende al modo europeo.*[8]

Así pues, la antítesis Oriente-Occidente es una «polaridad interna» de Occidente, una polaridad originaria, constitutiva de su identidad. Y puesto que Oriente siempre es una extraversión de Occidente, me veo obligado a empezar por este último.

Parto, pues, de Occidente, y lo hago para plantear un problema que lo trasciende. El problema de una relativización (mejor dicho, autorrelativización) de su recorrido que coincide por completo con el camino de la filosofía. No hablo de trascendencia en el sentido de actitud posfilosófica al modo de Richard Rorty (el cual, haciendo una oposición que hoy resulta insostenible, se declara «asistente del poeta antes que del físico»),[9] o en el sentido de la *Überwindung/Verwindung*, es decir, de la «superación del nihilismo» profesada por Gianni Vattimo, con quien no comparto la *retórica del más allá* (la expresión no es polémica, pues, como es bien sabido, el «pensamiento débil» utiliza el tér-

8. Jaspers, Karl, *Origen y meta de la historia* (trad. de Fernando Vela), Madrid, Alianza, 1980, pp. 97-98. Ananda Kentish Coomaraswamy, a partir de otras premisas, llega a una serie de consideraciones análogas: «El Oriente y el Occidente tienen propósitos contrapuestos, únicamente porque el Occidente está *determinado*, es decir, a la vez resuelto y económicamente decidido a continuar su viaje sin saber a dónde, viaje sin timonel al que en su ceguera llama *progreso*» (*Sapienza orientale e cultura occidentale*, Milán, 1975, p. 94).

9. Véase Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad. de Alfredo Eduardo Sinnot), Barcelona, Paidós Ibérica, 1991, p. 28.

mino *retórica* positivamente).[10] Me refiero a trascendencia entendida como lo que podríamos llamar una *philosophie éclatée*.[11] Lo cual comporta –dicho sea de paso– la exigencia de una revocación radical del logos de la identidad en el que se cimenta la tradición filosófica occidental, pero no necesariamente en el estilo artificioso con el cual afrontó el problema del logocentrismo, mejor dicho, del logo-fonocentrismo, Derrida (y quienes, más o menos conscientemente, siguen sus huellas).

La filosofía «estallante», que se sale de su caparazón apodíptico-sapiencial, es una filosofía consciente del carácter intrínsecamente subversivo de su propio lugar de origen, de esa originaria «fricción» (como diría Wittgenstein) que todo logocentrismo obvia por ser parte de su propia constitución. Ahora bien, debemos puntualizar que dicho lugar ya no es el de la paradoja, convertida en premisa constitutiva de toda investigación y teoría científica seria, sino que es el lugar de la aporía. Y *a-poría* indica el no poder pasar, el quedarse sin salida. Por tanto, hoy en día la filosofía sólo es digna de este nombre cuando rehúye las soluciones y se dedica a la búsqueda de carreteras cortadas. Y sin duda, el procedimiento aporético, si se persigue con radicalidad efectiva, dará lugar a una filosofía *estallante*. Partir de tal opción –soy consciente de ello– significa viajar en sentido contrario respecto a las constructivas *filosofías de autopista* que abarrotan el escenario cultural posmoderno; pienso especialmente en la vocación de sabelotodo de los actuales *cronistas deportivos* de la ciencia a los que se suele denominar

10. Cuestioné con mayor profundidad la postura de Vattimo y su «pensamiento débil» en «*Idola* del posmoderno», en Vattimo, Gianni (ed.), *Filosofia '87*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 163 y ss.

11. Ya había acuñado yo esta expresión cuando, al leer el libro de Pierre Caussat *L'événement* (París, Desclée de Brouwer, 1992), hallé una fórmula aparentemente análoga: *ontologie éclatée* (véase ibíd., pp. 175 y ss.).

epistemólogos. Estoy convencido de que sus argumentos constituyen más un obstáculo que un trámite de confrontación entre la reflexión filosófica y la ciencia que trabaja e investiga. Uno de los componentes esenciales de dicha ciencia es, sin lugar a dudas, el psicoanálisis; y adviértase que no lo es *a pesar de*, sino *en virtud de* sus periódicas *crisis de estatuto*. Al hacer estas afirmaciones debo dar necesariamente por descontadas, como mínimo, dos cuestiones (aunque ambas sigan siendo materia de controversia entre las diversas corrientes o escuelas del psicoanálisis): 1) No existe un *teorema psicoanalítico* entendido como sistema coherente de enunciados o complejo teórico-práctico unitario,[12] sino una constelación de centros de gravitación (a partir de las nociones de *Unheimlich* y *Unbewusst*, «lo inquietante» y «lo inconsciente») que decididamente han contribuido a modificar los conceptos tradicionales de sujeto y objeto, identidad y presencia, y que, evidentemente, son susceptibles de futuras profundizaciones y evoluciones. 2) El trabajo psicoanalítico, si bien opera con instrumentos propios (que en realidad son los que se utilizan en la práctica médica y las técnicas terapéuticas), ocupa, en última instancia, el mismo lugar que el *philo-sophéin*, la zona-límite o el intermedio del *metaxý*. En mi opinión, la mejor definición de esta naturaleza anfibia del psicoanálisis es la que dio Ernest Gellner en su «Tractatus Sociologico-Philosophicus»:

> El psicoanálisis debe su atractivo al hecho de ser también, a través de la medicina, una parte de la ciencia, a pesar de afirmar y aun de subrayar la importancia de lo íntimamente personal e inmediato, el valor y el significado de la *participación*. Todas sus teorías-interpretaciones participan del técnico eso-

12. Desde esta perspectiva, creo que es válida la postura de Giovanni Jervis (*La psicoanalisi come esercizio critico*, Milán, Garzanti, 1989, pp. 13 y ss.).

> terismo de la ciencia y de la rumorosa inmediatez de la experiencia más personal de cada uno. Por decirlo brevemente, el vigor ideológico y el intenso atractivo de las doctrinas que habitan en esta peculiar línea fronteriza testimonian elocuentemente la importancia de esa gran oposición en nuestra vida intelectual.[13]

Más adelante tendremos ocasión de detenernos en esa híbrida *población fronteriza*. Por el momento, será mejor regresar al corredor del laberinto que nos tenía inmersos en el entramado experiencial del *philo-sophéin*.

El camino del filosofar, en cuanto *er-fahren*, está constituido como un proceso de aprendizaje. Y añado lo siguiente: un *proceso de aprendizaje con resultados mortales para el fetiche de la identidad* (incluida la identidad de la filosofía). Llegados a este punto, debemos nombrar sin más preámbulos el punto crucial del viaje: la derrota de la orientación ontológica en lo que respecta a la *Zeitfrage*, a la cuestión del tiempo. Adoptar tal definición –que además es un despiadado diagnóstico del saber occidental– significa atacar de lleno, destituyéndolas de todo fundamento, algunas afirmaciones de peso acerca de la prioridad ontológica del tiempo sobre el espacio. Afirmaciones sostenidas por filósofos del *tiempo auténtico* como Bergson, Husserl y Heidegger, pero también –lo cual resulta aún más incomprensible– por científicos como Ilya Prigogine o René Thom (quien, en más de una ocasión, ha declarado con desenvoltura que al tiempo debe asignársele una «profundidad ontológica superior a la del espacio»). Partiendo de este panorama, ahora me propongo seguir rápidamente el hilo conductor de mi reciente reflexión.

13. Gellner, Ernest, «Tractatus Sociologico-Philosophicus», en *Culture, Identity, and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 176.

7. Extrañezas familiares

a) Decir y padecer

El tiempo se sitúa en la encrucijada de la relación entre la experiencia cotidiana y su representación. La dimensión temporal, que siempre ha sido uno de los temas principales de la metafísica y la especulación filosófica de Occidente, ocupa cada momento de nuestra vida. Sin embargo, es muy difícil extraer saber, conocimiento comunicable de la misma. De ahí el origen de la paradoja temporal, caracterizada por el vínculo entre naturaleza y enigmaticidad, obviedad e inexplicabilidad: *familiar stranger*, «lo desconocido familiar».

Es una paradoja que san Agustín expresó con gran lucidez en una célebre frase del decimocuarto capítulo del libro XI de sus *Confesiones*: «Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quarenti explicare velim, nescio ("¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si debo explicarlo a quien me pregunta, no lo sé")».[1] En la enunciación de dicha paradoja debe entrar forzosamente en juego –como comprendió a la perfección Paul Valéry– el aspecto lingüístico del problema, es decir, la *falsa evidencia* de lo que entendemos cada vez que utilizamos la palabra *tiempo*:

1. *Confesiones*, XI, 14.17.

> ¿Qué es el Tiempo? –Es una *palabra*. Lo cual explica por qué san Agustín sabía qué era cuando no pensaba en ello y dejaba de saberlo cuando lo pensaba. Pensaba en esta palabra, mediante esta palabra, es decir, intentaba sustituir una *idea clara* por un ardid.[2]

Así pues, parece que nuestros discursos sobre el tiempo son prisioneros de las palabras que utilizamos para expresar un *pathos*, una «afección», un inefable *sentimiento* del tiempo.

Según un tema recurrente en la filosofía de la temporalidad del siglo XX (valgan de nuevo como ejemplo Bergson, Husserl y Heidegger), nuestra experiencia del tiempo estaría delimitada por la contraposición entre un tiempo *auténtico* pero indecible, que expresa el sentimiento subjetivo e interior de la duración, y un tiempo *inauténtico* pero mensurable, que se manifiesta en la representación objetiva y espacializada. Se trataría –repito–, en el primer caso, de la dimensión cualitativa e inconmensurable de la vitalidad y, en el segundo, de la dimensión cuantitativa y conmensurable de la exterioridad, homogénea e indiferente a los contenidos.

Por otra parte, existe una específica patogénesis de la temporalidad inherente a la experiencia moderna (de la cual ya formulé un diagnóstico en mi libro precedente),[3] derivada de la desproporción entre la riqueza de posibilidades que el proyecto técnico-científico de dominio de la naturaleza (y de racionalización de los procesos evolutivos sociales) proporciona al individuo y la pobreza de su experiencia. Se produce así el fenómeno de la *aceleración* (cuyo origen genealógico se remonta a las raíces judeocristianas de lo moderno), por el cual el tiempo se escinde en una incesante proyección hacia el futuro y en una atrofia y museificación

2. Valéry, Paul, «Temps», en *Cahiers*, I, Judith Robinson (ed.), París, Gallimard, 1973, p. 1.334.

3. Marramao, Giacomo, *Poder y secularización*, *op. cit.*

del pasado, que sustrae progresivamente al presente el espacio de su existencia. La *tijera temporal* que se abre entre experiencia y expectativa, finitud del tiempo e infinidad del deseo, pone de manifiesto la imposibilidad de hacer coincidir vida individual y curso temporal del mundo,[4] ya sea porque este último la precede y le sobrevive, mostrando la ineluctabilidad de la exclusión entre existencia y proyecto, ya sea porque, dentro del tiempo histórico, se dan inevitables asincronías, tiempos y ritmos de vida distintos según los ámbitos y esferas de acción.

En el fenómeno expuesto interfieren dos problemas de la condición moderna. El primero de ellos afecta al tema de la «crisis del porvenir»,[5] visualizada como consecuencia de las *contrafinalidades* del proyecto moderno de planificación del tiempo histórico y «colonización del futuro» (Octavio Paz); unos límites que se evidencian en su incapacidad para resolver el carácter múltiple y asíncrono, pluriversal y estratificado de la arquitectura del tiempo. El segundo problema está relacionado con la patología de la aceleración, que el Kant *antropólogo* ya atribuía a los modernos y a los hombres *civilizados* en general:

> El sentirse vivir, el deleitarse, no es, pues, otra cosa que sentirse continuamente impulsado a salir del estado presente (que, por ende, ha de ser un dolor otras tantas veces retornante). Por aquí se explica la opresiva, incluso la angustiosa fatiga del aburrimiento para todos los que fijan su atención en su propio vivir y en el tiempo (los hombres cultivados). Esta opresión o impulso a abandonar el momento en que nos en-

4. Para este aspecto, contemplado desde una óptica fenomenológica de matriz husserliana, véase Blumenberg, Hans, *Lebenszeit und Weltzeit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986, esp. las pp. 295 y ss. (trad. esp.: *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2007).

5. Véase Gimpel, Jean, *La fin de l'avenir: La technologie et le déclin de l'Occident*, París, Éd. du Seuil, 1992.

> contramos y a pasar al siguiente, es acelerada y puede crecer hasta llegar a la resolución de poner un término a la propia vida. [...] El vacío de sensaciones percibido en uno mismo suscita horror *(horror vacui)* y como el presentimiento de una muerte lenta, que es tenida por más penosa que si el destino corta rápidamente el hilo de la vida.
>
> Por aquí se explica también por qué se toma por una misma cosa el acortar el tiempo y el deleite, porque cuanto más rápidamente pasamos el tiempo, tanto más reanimados nos sentimos.[6]

El punto de partida de mi reflexión era la exigencia de buscar nuevos horizontes de sentido para la experiencia de la temporalidad; unos horizontes que permitiesen liberar la apertura hacia el futuro del sentimiento de opresión con el cual se vive hoy. Pero las retóricas del más allá barajadas por las infinitas divagaciones sobre el nihilismo servían de bien poco a ese objetivo. Para poner en tela de juicio el cuadro simbólico que se ha descrito hasta ahora había que remontarse a la *represión* que los *excesos posmodernos* ocultaban tras una especie de envoltorio hipernihilista y preguntarse –rehabilitando la dimensión espacial– si en el mismo tiempo psicológico se produjo una mezcla simultánea entre *simetría* y *asimetría* en el orden de la copresencia, propio del espacio, y en el orden de la sucesión, propio del tiempo cronológico. Surgió así, dentro de mi reflexión, la necesidad de una desangulación de perspectiva; mejor dicho, de un drástico *desplazamiento lateral* desde el problema de la deriva nihilista del tiempo (típico del «pensamiento débil» o de lo posmoderno filosófico en general), o desde el problema de las contrafinalidades de la temporalización de los ámbitos de la vida (que seguía en el centro de mis investigaciones sobre la secularización), hacia el de las

6. Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático* (1798) (trad. de José Gaos), Madrid, Alianza, 2004, pp. 159-160.

paradojas, inextricablemente *espacio-temporales*, de la experiencia.[7]

¿Qué procedimiento ha sido necesario para llevar a cabo esa desangulación, en la cual subyace –y que, en cierto modo, presupone– la platónica conversión de la mirada? Dicho de un modo más general: ¿qué razones filosóficas me empujaron a *trasladar el epicentro de la interrogación desde el tiempo hacia el espacio*? Al formular así las preguntas, me propongo aclarar una serie de equívocos latentes en algunas objeciones que se me han hecho; se trata de observaciones de este tipo: la *pars destruens* del discurso está clara, pero la *construens* lo está menos; o bien: ¿esta propuesta no corre el riesgo de terminar en una restauración metafísica y/o cientificista de la espacialidad? Voy a analizar ambas objeciones invirtiendo el orden en que acabo de enunciarlas.

b.1) Locuacidad divina

Es bastante sencillo responder a la objeción del segundo tipo; resulta muy difícil acusar de infravaloración de la temporalidad a un autor que ha dedicado su anterior libro al fenómeno –exquisitamente occidental y típicamente moderno– de la temporalización de los *prágmata* históricos. En todo caso, la cuestión que merece la pena replantearse hoy es la vigencia del denominado *teorema de la secularización* como descripción simplificada de la discontinuidad entre el tiempo cíclico de la antigüedad y el tiempo lineal de la modernidad, y también como derivación mecánica del concepto de progreso a partir de la idea cristiana de Providencia. Muchos estudiosos de prestigio, italianos y extranjeros, han

7. El interés teorético fue el eje central de mi anterior libro, *Minima temporalia*, tal como captó con perspicacia Umberto Galimberti (*Idee: il catalogo è questo*, Milán, Feltrinelli, 1992, *ad vocem* «Tempo», pp. 272-275).

acusado duramente de esquematismo a la tesis de la secularización, ora porque, según ellos, deslegitima lo moderno y menoscaba la importancia histórica, ético-política y simbólica de la «revolución copernicana» (H. Blumenberg,[8] J. Habermas),[9] ora porque no refleja la constante intersección entre «línea» y «círculo», «flecha» y «cielo» presente en las intuiciones clásicas y modernas del tiempo (S. Mazzarino,[10] Paolo Rossi).[11] Con todo, las críticas mencionadas –las cuales, sin duda, se hallan entre las que están mejor documentadas y argumentadas– se prestan a varias contraobjeciones. En primer lugar, ¿cómo se explica que el conjunto de fenómenos recogidos bajo el nombre de «secularización» *sólo* se

8. Véase Blumenberg, Hans, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974 (ed. rev. y ampl. de las dos primeras partes de *Die Legitimität der Neuzeit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1966).

9. Véase Habermas, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1981 (trad. esp.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1985); *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985 (trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989).

10. Véase Mazzarino, Santo, «L'intuizione del tempo nella storiografia classica», en Mazzarino, S., *Il pensiero storico classico*, Bari, Laterza, 1966, pp. 412-461. Como respuesta a la crítica contenida en este texto, remito de nuevo a mi *Poder y secularización*, *op. cit.*, pp. XXVI y ss. En cuanto a la transformación de la historia desde su paradigma clásico como *autopsia* y *testigo ocular* hasta el paradigma moderno de la *práctica semiótica*, véase Lozano, Jorge, *El discurso histórico*, Madrid, Alianza, 1987.

11. Véase Rossi, Paolo, «Las similitudes, las analogías, las articulaciones de la naturaleza», en *Las arañas y las hormigas: una apología de la historia de la ciencia* (trad. de Juana Bignozzi), Barcelona, Crítica, 1990, pp. 111-149. Rossi –basándose en Gould, Stephen Jay, *Time's Arrow, Time's Cycle* (trad. esp.: *La flecha del tiempo: mitos y metáforas en el descubrimiento del tiempo geológico*, Madrid, Alianza, 1992)– retoma el tema de la intersección entre «flecha» y «ciclo» del tiempo y, por ende, la crítica a las versiones lineales de la secularización en *Il passato, la memoria, l'oblio*..., *op.cit.*, pp. 111 y ss.

haya producido –como evidenció Max Weber en sus estudios comparativos–[12] en el Occidente de raíz judeocristiana? ¿Cómo se explica que –prescindiendo del polimorfismo inherente a las representaciones del tiempo– un desarrollo socio-económico y técnico-científico como el experimentado en los dos últimos siglos sólo se haya materializado en el Occidente moderno, y que se haya impuesto *en la realidad*

12. Vistos los escenarios actuales del mundo, nunca se insistirá lo bastante en el valor testamentario de las proposiciones contenidas en la «Vorbemerkung» a los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, redactada por Weber poco antes de morir: «El hijo de la moderna civilización occidental que trata de problemas histórico-universales, lo hace de modo inevitable y lógico desde el siguiente planteamiento: ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y como tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez *universales*?» (*Ensayos sobre sociología de la religión*, I, Madrid, Taurus, 1984, p. 11). Y, a continuación, enumera dichos fenómenos con una claridad meridiana: «Sólo en Occidente hay *ciencia* en aquella fase de evolución que reconocemos habitualmente como *válida*» (ibíd.); «ningún país ni ninguna época se ha visto tan inexorablemente condenado como el Occidente a encasillar toda nuestra existencia, todos los supuestos básicos de orden político, técnico y económico de nuestras vidas, en los estrechos moldes de una *organización* de funcionarios especializados, y ninguna ha sabido de funcionarios estatales de formación técnica, comercial y, sobre todo, jurídica, como titulares de las más importantes funciones cotidianas de la vida social. [...] También el Occidente es el único que ha conocido el Estado como organización política, con una Constitución y un Derecho racionalmente articulados y una Administración por funcionarios especializados guiada por reglas racionales positivas: las leyes; fuera de Occidente, todo esto se ha conocido de modo rudimentario, pero siempre faltó esta esencial combinación de características decisiva» (ibíd., p. 13). Weber, basándose en las peculiaridades mencionadas, nos ha transmitido una gravosa herencia: «Cuando nos encontramos repetidamente con que en Occidente, y solo en Occidente –y en ámbitos de la vida en apariencia independientes uno de otro– se desarrollan determinados tipos de racionalización, parece natural suponer que las cualidades hereditarias constituyen su sustrato decisivo» (ibíd., p. 22).

una modalidad de proyección indiscutiblemente dirigida al futuro? ¿Fue un pobre esquema ideológico o una minuciosa búsqueda en las fuentes de nuestra cultura lo que empujó a un gran estudioso como Leo Spitzer a identificar la matriz de todo ello en el «proceso de *desmusicalización* y secularización que se produjo en los siglos XVI y XVII»?[13] ¿Fue sólo una ilusión óptica lo que indujo a Alexis de Tocqueville a declarar como conclusión en su *Democratie en Amérique*: «Me remonto siglo tras siglo hasta la más remota antigüedad, pero no descubro nada parecido a lo que hoy se presenta ante mi vista. El pasado no alumbra el porvenir, el espíritu camina en las tinieblas»?[14] Y, por último: ¿estamos realmente convencidos de que el concepto de secularización se reduce al escueto y más bien caricaturizado *teorema* al cual lo han restringido tanto algunos de sus detractores como algunos de sus apologetas? Teniendo en cuenta la complejidad de la controversia y sus últimos resultados, parece ser que no. Es sintomático que las versiones más radicales de la secularización tiendan a enfatizar precisamente *los temas que, tradicionalmente, han representado el caballo de batalla de sus críticos más acérrimos*: desacralización del mundo y *curiositas* científica, crisis de la autoridad y autonomía individual, libertad del querer y contingencia.[15]

También ha participado en la controversia acerca de la tesis de la secularización el historiador de las ideas americano Christopher Lasch. Basándose en parte en Blumenberg,

13. Spitzer, Leo, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1963, p. 168.

14. Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América* (1830), II (trad. de Dolores Sánchez de Aleu), Madrid, Alianza, 1980, p. 421.

15. Para un análisis de los resultados más recientes de la controversia, véase mi artículo «Säkularisierung» en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Véase también Marramao, Giazomo, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 2004 (trad. cast., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998).

Lasch critica la tesis de la secularización por haber «ocultado durante demasiado tiempo las diferencias entre la idea de providencia y la idea moderna de progreso».[16] Esta tesis se muestra claramente débil en cuanto es sostenida con mayor vigor; así ocurre, por ejemplo, en el caso de la obra de Robert Nisbet.[17] En su intento por hallar las raíces de la idea de progreso en san Agustín y en la patrística (además de en autores clásicos como Séneca y Lucrecio), Nisbet no parece advertir que tal idea está «vinculada a una valoración positiva de la proliferación de las necesidades».[18] El problema es que el límite de la posición criticada acaba por reflejarse en la mirada del crítico y empaña su visión: Lasch no se da cuenta de que la tesis de la secularización reconoce las «profundas diferencias entre la visión cristiana, profética y milenarista, de la historia y la concepción moderna del progreso».[19] Lo esencial de dicha tesis –salvo en algunas versiones teológico-históricas de carácter providencialista– no reside en afirmar a toda costa una continuidad sino, simplemente, en señalar que judaísmo y cristianismo incitan a un tipo de *interés por la historia* que no está presente en el pensamiento clásico y en otras culturas. Si Lasch hubiera advertido este hecho con claridad y hubiera sacado las debidas conclusiones, habría sido capaz de centrar la atención en la *cuestión del tiempo* (y en la diferencia radical entre un tiempo que regenera y un tiempo que redime). Lo mismo

16. Lasch, Christopher, *The true and only heaven progress and its critics*, Nueva York, Norton, 1991, p. 45.

17. Véase Nisbet, Robert A., *Cambio social e historia: aspectos de la teoría occidental del desarrollo* (trad. de Enrique Muñoz Latorre), Barcelona, Hispano Europea, 1976, esp. las pp. 55-63 (dedicadas a la «metáfora agustiniana»); ibíd., *Historia de la idea de progreso* (trad. de Enrique Hegewicz), Barcelona, Gedisa, 1981, esp. las pp. 411-437 (sobre la «persistencia del progreso»).

18. Lasch, Ch., l. *op. cit.*

19. Ibídem.

puede decirse de la otra objeción, según la cual la idea de progreso, «al menos en su versión angloamericana», nunca se ha basado en la utopía entendida como «promesa de una sociedad ideal», «paraíso terrenal» (*true and only heaven*).[20] Como creo haber demostrado en mi libro sobre la secularización,[21] a partir de finales del siglo XVIII la utopía deja de desempeñar un papel protagonista y, por así decirlo, le pasa el testigo a la *ucronía*, es decir, a la expectativa de una mejora indefinida e ilimitada. Si pretendemos sostener que esta última perspectiva posee menor proyección de futuro que la utópica, debemos procurarnos argumentos y datos más fiables que los aducidos por Lasch.

Más sutil y avisada filosóficamente hablando es la objeción que hace Ernest Gellner a la tesis de la secularización. La sutileza del argumento consiste en disociar el paradigma de la secularización de las visiones tradicionalistas de la historia, asociando sus destinos única y exclusivamente a la creencia en la «locuacidad divina»; una creencia perfectamente conciliable con la idea laica de una «mejora histórica» indefinida:

> Lo curioso es que mientras la secularización, la pérdida de la fe, la revolución científica erosionaban la religión en la sociedad occidental, no había ninguna necesidad de abandonar la creencia en la *locuacidad de la revelación*, en la demostración de una verdad última a través del aumento progresivo y la repetición.[22]

En otras palabras: la transformación del *contenido* específico de la historia no imponía en ningún caso el abandono de

20. Ibíd., p. 48.
21. Véase Marramao, Giacomo, *Poder y secularización*, *op.cit.*, pp. 79 y ss.
22. Gellner, Ernest, «Tractatus Sociologico-Philosophicus», *op. cit.*, p. 179.

la *forma* reiterativa y locuaz, sino que, en el fondo, la enfatizaba. El verdadero reto del teorema de la secularización consiste, pues, en confirmarlo asumiendo los sucesos de la modernidad que sus apresurados críticos aportan como pruebas para desmentirlo: en primer lugar, «la cristalización de la confianza en el progreso, en una historia continua de mejora histórica que daba sentido a los esfuerzos del hombre y compensaba la miseria humana, constituyendo así una nueva y eficaz teodicea secular»; en segundo lugar, «la formulación y aceptación de la idea de evolución biológica, la cual venía a decir lo mismo, pero dentro de un panorama más amplio, incomparablemente más amplio».[23] Absorbidos por la secularización, progreso histórico y evolucionismo biológico se transformaron en «nuevas fuentes de grandiosa repetición locuaz, de confirmación de una visión y de sus valores».[24] Así pues, para Gellner no basta el estímulo de la presunta carga explosiva de un determinado *contenido*, de una determinada aparición histórico-efectual para disolver el concepto de secularización; lo que debe hacerse es desmontar la *forma* que lo hace subsistir: volvemos al argumento de la locuacidad divina, al modelo de la *revelación por repetición*. Ardua tarea, ya que en dicha premisa se basan también filosofías rigurosa y aparentemente laicas (como, por ejemplo, las de Quine o Popper), que sostienen la tesis de la *continuidad* y *derivación* a partir de un inicio, de una matriz o embrión del proceso.[25] Por ello, la destrucción de la idea de la divina locuacidad –y del *hegelismo*, más bien inconsciente, inherente a la misma– comportaría el abandono definitivo del principio de la reiteración incluso en sus versiones radicalmente laicizadas, aquellas que consideran que el método crítico y el espíritu científico des-

23. Ibídem.
24. Ibídem.
25. Véase ibíd., p. 180.

cienden de una trama unitaria y coherente. Por tanto, es necesario afirmar que «Dios no es locuaz», que «la historia no repite acumulativamente el mismo mensaje», que lo que diferencia el «estilo cognitivo moderno» no es simplemente «una nueva ejecución de una repetición».[26] Como puede observarse, se trata, una vez más, de negaciones. Pero entonces, ¿cuál es el punto de vista alternativo que Gellner opone a la secuencia repetición-revelación-secularización? Es la idea de la irreductible discontinuidad y diversidad de las visiones humanas, expresada mediante el concepto de *exilio cósmico*: «La filosofía del exilio cósmico ha expresado bien esta discontinuidad. Puede que la extraterritorialidad cósmica del conocimiento sea un mito, pero su discontinuidad histórica no lo es».[27] Sin lugar a dudas, la crítica de Gellner a la tesis de la secularización es una de las más brillantes y agudas de las muchas con las que me he topado. Sin embargo, ¿estamos realmente convencidos de que las ideas de discontinuidad, pluralidad y exilio cósmico pueden contradecir dicha tesis? Tenemos la impresión de que, en este caso, por muy digno de consideración que sea, tampoco se han examinado adecuadamente las versiones más radicales del teorema, en las cuales todos esos temas se incluyen en su integridad, y en las que la propia fe acaba actuando como polaridad paradójica, factor de inquietud y de herética pluralización de los puntos de vista. En definitiva, Gellner no advierte que, para dejar abierta la puerta a la paradoja, no es obligatorio el postulado de la locuacidad divina y de su revelación dentro de un proceso distendido y coherente. Una declinación rigurosa de la secularización también puede abarcar las nociones de discontinuidad y exilio cósmico, renunciando a la idea de un devenir entendido como *acumulabilidad piramidal* que se proyecta en el tiempo y

26. Ibíd., pp. 180-181.
27. Ibíd., p. 180.

proporcionando unos parámetros seguros para la elección de la visión válida, aunque sea en la forma ultrasecularizada del crecimiento científico.[28] En este punto habría que retomar el debate acerca de esta controvertida categoría, dentro del panorama de la desorientación cósmica y la contingencia ética del fin del milenio.

b.2) Teología negativa del tiempo

Consideremos ahora la objeción del primer tipo, la referida a la relación entre la *pars destruens* y la *pars construens* del desplazamiento lateral que propongo para una nueva visualización de la cuestión del tiempo. Empiezo mi réplica recordando la cita talmúdica (Mishna, Hagiga 2:1) que utilicé como epígrafe en el primer capítulo de mi anterior libro: «A todo aquel que especula sobre estas cuatro cosas le hubiera sido mejor que no hubiera venido al mundo: ¿qué hay en lo alto? ¿Qué hay en lo bajo? ¿Qué hubo en el principio? ¿Qué habrá en el final?».[29] Dicho de otro modo: para cuestiones *mortales* como las del tiempo y el espacio no existen soluciones, sino únicamente aporías, caminos sin salida. No pueden aplicarse procesos constructivos, sólo procedimientos *en negativo* análogos, en cierto sentido, a la *teología negativa racional* que adopta Maimónides en su *Guía de perplejos* (uno de los textos clave del pensamiento occidental) para

28. En este sentido, en el de la absoluta contingencia y libertad de la decisión individual respecto a toda forma de autoridad heterónoma, interpretan el teorema de la secularización las perspectivas más radicales, desde el «imperativo herético» de Peter L. Berger hasta los resultados más recientes del debate bioético. Véase, por ejemplo, Engelhardt Jr., Hugo Tristram, *Bioethics and Secular Humanism: The Search for a Common Mortality*, Londres-Filadelfia, SCM Press ,1991, esp. las pp. 20 y ss.

29. *La Misna* (trad. de Carlos del Valle), Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 419.

afrontar el dilema entre doctrina de la creación y doctrina de la eternidad del mundo.

«Teología *negativa* del tiempo»,[30] pues, pero, atención: teología negativa *racional.* Maimónides considera que no puede *demostrar en positivo* el acto de la creación, que sólo puede *desmontar racionalmente* los argumentos en los cuales se basa la eternidad del mundo; del mismo modo que yo no pretendo resolver el eterno enigma del tiempo, sino hacer emerger su aporía indicando la imposibilidad de concebirlo sin tomar como referencia las representaciones espaciales. Por ello, a través de un recorrido sumario por los *laberintos* de la concepción clásica y moderna del tiempo, he intentado demostrar cómo las filosofías que creen haber aislado la dimensión temporal en su pureza luego se ven obligadas a hablar de ella recurriendo a la imagen. No se trata únicamente de la conocida heterogénesis de los fines a la cual cualquier programa (ya sea científico o filosófico) puede llegar, toda vez que su ejecución operativa pone de manifiesto la impracticabilidad de la tesis; nos hallamos ante un fenómeno mucho más delicado y significativo: cuando pretendemos captar el tiempo en la autenticidad de su duración interior, éste, inevitablemente, se transforma en pura exterioridad.

Como es bien sabido, en el párrafo 258 de su *Enzyklopädie*, Hegel afirma que el tiempo no llega a ser concepto porque es la abstracción del *yo* = *yo* de la pura autoconciencia,[31] y añade que no es la pura autoconciencia en cuanto tal, sino la pura conciencia detenida en la exterioridad. En realidad, la paradoja de Hegel no consiste en soste-

30. Utilizo la elocuente expresión de Michael Theunissen (*Negative Theologie der Zeit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991).

31. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases* (trad. de Ramón Valls Plana), Madrid, Alianza, 1997, pp. 316-317.

ner que el tiempo es pura exterioridad, que, para poder tener relevancia filosófica, éste debe llegar hasta el concepto y, por ende, negarse como tiempo, como forma abstracta del movimiento de la conciencia o del espíritu en general. La verdadera contradicción reside en afirmar que la autoconciencia es puramente exterior en el preciso momento en el cual se postula la autenticidad misma como puro sentido interno. El punto crucial es el siguiente: *cuando buscamos refugio en una dimensión puramente interior, topamos inexorablemente con la pura exterioridad.* Creo que este fenómeno está relacionado con el problema del *choque* entre interior y exterior del cual se ocupa con tesón la parte más activa y sensible del psicoanálisis posfreudiano.[32] Considerar este choque nos induce a reflexionar sobre un hecho de importancia decisiva: el espacio psicoanalítico no puede ser *sic et simpliciter* el foro de la interioridad, sino lo interno/externo del inconsciente, es decir, algo que está *desangulado* con respecto a la conciencia interior.

Mi mencionada propuesta de un *desplazamiento lateral* contiene algo análogo a esa necesidad. Cuando digo desplazamiento *lateral* me refiero a que es necesario cambiar de registro –y no sólo ir más allá, o dar un paso al otro lado de la línea– respecto a la *narración* heideggeriana de la *Seinsgeschichte* (una «historia del ser» regida por la pareja de opuestos olvido/manifestatividad)[33] y disponer todas las cuestiones en un plano *lógico-filosófico*. Me explico. En mi

32. Para este aspecto, remito a las intervenciones de F. Corrao, D. Meghnagi y L. Russo en el debate sobre mi libro *Minima temporalia*, organizado y publicado (al cuidado de G. Nebbiosi) por la revista *KOINOS: Gruppo e funzione analitica*, XII (1991), pp. 10-71.

33. Sobre las huellas «gnóstico-herméticas» de la *Seinsgeschichte*, véase Eco, Umberto, *Los límites de la interpretación* (trad. de Helena Lozano), Barcelona, Lumen, 1992. pp. 55-58; y Rossi, Paolo, *Il passato, la memoria, l'oblio*, *op. cit.*, pp. 16-18.

opinión, lo que Heidegger llama «historia del nihilismo y la metafísica» es en realidad una esquematización artificiosa destinada a la autolegitimización. Pero entiéndase bien: se trata de una autolegitimización filosófica *stricto senso*, no meramente político-ideológica, como afirma Farías en su invectiva *Heidegger y el nazismo*.[34] Con todo, Heidegger utiliza dicha operación de autolegitimización para situarse en un momento clave de la historia del pensamiento occidental: el momento previo al nuevo advenimiento –o, como decía él, «aventura»– del ser. Es bien sabido que, en la era global dominada por la estructura del emplazamiento (*Ge-Stell*) científico-tecnológico, este momento está representado por el pensamiento heideggeriano –en su segunda etapa– y su concepto de diferencia ontológica. Ahora bien, el problema de la diferencia ontológica, es decir, del desfase inconmensurable entre *ser* y *ente*, no es una innovación de Heidegger, pues ya lo formularon en términos rigurosos los grandes pensadores árabes y judíos hispánicos; basta pensar en el *tawhīd* teológico de Ibn Arabi y su distinción entre *wojūd* y *mawjūd*, *esse* y *ens*, plano del acto-ser y plano de los *entes* concebidos como multiplicidad de sus manifestaciones (remito a quienes aún alberguen dudas al respecto a las extraordinarias páginas que dedicó a este filósofo Henry Corbin en *Le paradoxe du monothéisme*,[35] así como a la profunda diagnosis de la presencia *inconsciente* de la heredad judía en el pensamiento de Heidegger que realizó la estudiosa francesa Marlène Zarader en *La dette impensée*).[36]

34. Véase Farías, Víctor, *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik, 1989.

35. Corbin, Henry, *La paradoja del monoteísmo* (trad. de M. Tabuyo y A. López Tobajas), Madrid, Losada, 2003; véase esp. el cap. 1, «El Dios Uno y los Dioses múltiples».

36. Zarader, Marlène, *La dette impensée*, París, Éd. du Seuil, 1990; esp. las pp. 70 y ss. (sobre la «doble esencia del pensamiento» en Heidegger) y 92 y ss. (sobre la «memoria» y la «denegación»). Partiendo de las

Una vez asumamos esa vaga entidad que llamamos «historia» ya no como *trayectoria*, sino como *laberinto*, resultará más evidente la relevancia decisiva de la actitud lógico-filosófica por la cual las cuestiones radicales no se sitúan en una determinada y oportunamente preconcebida *hora X* del suceso metafísico y nihilista, sino que se repiten periódicamente dentro de una dinámica no lineal, caracterizada por exclusiones y renuncias, contrastes y recurrencias; es decir, dentro de un entramado complejo, sustancialmente distinto al que sugiere una mal disimulada filosofía de la historia, respecto a cuyos resultados nosotros, los contemporáneos, nos colocaremos –simple y banalmente– *después*.

Sobre esta base quisiera ahora explicitar rápidamente lo que considero los resultados –obviamente provisionales– de mi trabajo, es decir, los efectos de lo que he dado en llamar, con una expresión intencionalmente *marinera*, «desplazamiento lateral». Tales efectos operan, por así decirlo, en dos vertientes, que corresponden respectivamente a la *pars destruens* y la *pars construens* de mi reflexión. Examinaré en primer lugar (a) *la aporía inherente al concepto del tiempo auténtico como cumplimiento de la patología del futuro pasado propia del tiempo ordinario*; y en segundo lugar (b) *la*

huellas judías, inconscientes o reprimidas, latentes en el pensamiento de Heidegger, se podría conjeturar (como hizo, entre otros, Derrida) que el tema del *Ereignis* es virtualmente autónomo respecto a la estructura de la *Seinsgeschichte* entendida como «historia del sentido». Sin embargo, tal hipótesis debe enfrentarse a una dificultad muy espinosa teoréticamente: el *Ereignis* proporciona una base a la idea –integradora y, en definitiva, antropocéntrica– de la pertenencia mutua entre hombre y ser. Por ello, como puede leerse claramente en los *Beiträge zur Philosophie*, en *Gesamtausgabe* (de ahora en adelante GA), LXV, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1989, § 133, «el ser necesita del hombre para desarrollarse», mientras que «el hombre pertenece al ser para poder cumplir su fin como *Da-sein*».

relación existente entre las paradojas de la experiencia del tiempo y «lo inquietante» implícito en el espacio-tiempo de la ciencia posrelativista.

8. El eje del tiempo

La crítica del tiempo cronológico propuesta por las filosofías del tiempo auténtico contiene un reduccionismo implícito que se evidencia a través de la confrontación con Aristóteles, autor que la *jerga de la autenticidad* contemporánea suele elegir como objetivo privilegiado de su polémica. En mi opinión, la consideración aristotélica acerca del problema del tiempo aún no ha sido superada, lo cual se debe a su utilización de un *procedimiento aporético* (en el sentido que se ha indicado con anterioridad). Como hemos visto al principio, la doctrina bergsoniana de la *duración*, fundamentada en la antítesis entre *temps-espace* y *temps-durée*, consiste en la tentativa de trascender el concepto clásico de tiempo presentándolo como unilateral. Pero, como bien intuyó Heidegger, toda la concepción de Bergson «se basa en una mala interpretación de la idea aristotélica»[1] y, por tanto, el concepto opuesto al tiempo ordinario, es decir, la *duración*, también resulta insostenible. La circunstancia es, cuando menos, decisiva si tenemos en cuenta la incidencia

1. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, XXIV, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1975, p. 328 (trad. esp.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000). Para una *Auseinandersetzung* más amplia con el *temps-durée* de Bergson, véase el curso del semestre de invierno 1925-1926 (GA, XXI, § 21).

del bergsonismo en las imágenes del universo que utilizan en la actualidad prestigiosos teóricos de la flecha del tiempo, empezando por Prigogine. La mala interpretación concierne el modo de entender una problemática fundamental dentro de la reflexión clásica: el *número*. Para ser más precisos, se trata del equívoco generado por la confusión entre tiempo *numerado* y tiempo *mensurado* o *espacializado*.

Dicho equívoco consiste en leer la célebre definición aristotélica del *chronos* como «número del movimiento según el antes y el después (*arithmós kineseos katá to próteron kai hýsteron*)»,[2] en términos de una reducción del tiempo a simple mensuración, a mera cantidad y calculabilidad. En realidad, al asociar el *arithmós* a la *kínesis*, Aristóteles, más que una equivalencia, pretendía instituir una relación biunívoca –o, como dirían los matemáticos, biyectiva– entre *tiempo* y *movimiento*; una operación en la cual los intérpretes más avisados han llegado a ver una genial anticipación de algunos temas de la física einsteiniana.[3] La reflexión aristotélica no llevaba a cabo una reducción objetivista del problema del tiempo (como sostenía Bergson), sino que terminaba por reconducirlo al *alma*. Y es necesario recurrir a la psique porque, fuera de la intervención de la mente, del sujeto que piensa y reelabora la experiencia, no hay conexión objetiva entre tiempo y movimiento. Así pues, el alma, la psique, es indispensable como *numerante* del tiempo: «Distinguimos lo mayor y lo menor por el número, y el movimiento mayor o menor por el tiempo. Luego el tiempo es un número (*arithmós ara tis ho chronos*). Pero "número" se puede entender en dos sentidos, ya que llamamos "número" no sólo

2. Aristóteles, *Física*, IV, 19b 1-2 (trad. de Guillermo Rodríguez de Echandía, Madrid, Gredos, 1995).

3. Véase, por ejemplo, Düring, Ingemar, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento* (trad. y ed. de Bernabé Navarro), 2ª ed. corr., México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, pp. 480 y ss.

a lo numerado y lo numerable, sino también a aquello mediante lo cual numeramos. Pues bien, el tiempo es lo numerado, no aquello mediante lo cual numeramos. Aquello mediante lo cual numeramos es distinto de lo numerado».[4] Aristóteles practicaba la filosofía de un modo muy riguroso, y sus consecuencias siempre derivan estrictamente de las premisas; si no hay numerante, no hay número y, si no hay número, tampoco hay numerable (*arithmetón*) ni numerado (*arithmoúmenon*); por tanto, *si no hay alma no hay tiempo*. Leamos este pasaje fundamental:

> ¿Existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número *(adynatou gar ontos einai tou artihmésontos adynaton kai arithmetón ti einai, hoste delon hoti oud'arithmós)*, pues un número es o lo numerado *(to arithmemenon)* o lo numerable *(to arithmetón)*. Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, *resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma*, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe, como sería el caso si existiera el movimiento sin que exista el alma.[5]

Ante el rigor lógico de estos textos, resulta difícil imaginar que algunos filósofos del siglo XX hayan podido considerar el tratamiento aristotélico del tiempo como una forma de objetivismo ingenuo.

Reconducir el tiempo al alma –que no es el *anima mundi*, un alma cósmica de matriz estoico-(neo)platónica, sino la humana psique– comporta un desplazamiento radical de la cuestión en unos términos que retomará san Agustín siete siglos después. El hilo que conecta directamente el Li-

4. *Física*, IV, 219b 4-9 (trad. cit.).
5. Ibíd., 223a 21-28.

bro IV de la *Física* con las *Confesiones* pasó desapercibido para la *vulgata* interpretativa que tan superficialmente insistía en el *platonismo* agustiniano (en todo caso, sería más legítimo citar la *Enéada* III de Plotino, pero no vamos a ocuparnos aquí de ello). Y en el siglo XX Edmund Husserl, en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, cuando se refiere a la «inigualada» reflexión de san Agustín, no dedica una sola palabra a la deuda que ésta contrajo con la gran diagnosis aristotélica.[6]

Sin embargo, todos los términos esenciales de la concepción agustiniana del tiempo están anticipados en Aristóteles. La consideración de que el tiempo, tanto si se compone de «ahoras» como de «partes», *se disuelve en la nada* es completamente aristotélica: «Una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía»; parecen palabras de san Agustín, pero estoy leyendo el Libro IV de la *Física*.[7] Si el tiempo se compone de partes, en partes se disuelve. Así pues, sólo queda el instante presente, el cual se nos escapa inexorablemente cada vez que intentamos aferrarlo. El tiempo, concebido de este modo, tiene *dos brazos que se extienden en dos direcciones distintas del no-ser*: el ya-no del pasado y el aún-no del futuro.

Ésa es la aporía, el callejón sin salida. Aristóteles sólo tenía una vía para salvar dicho obstáculo: concebir el instante presente de un modo radicalmente distinto. Por eso dice que el «ahora» no debe considerarse como «parte», puesto que no es límite *(peras)*, sino número *(arithmós)*, y los límites de algo forman una unidad con el ente que delimitan. Eso no vale para el número, pues éste no está vinculado a lo que nu-

6. Véase Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana X, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966, p. 3 (trad. esp.: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002).

7. *Física*, IV, 217b 34-35 (trad. cit.).

mera. El número puede determinar algo al margen del contenido o la forma de ser de lo numerado. Por ejemplo, si yo digo «diez caballos», el diez determina los caballos, sí, pero nada tiene del carácter de los caballos. No es un límite de los caballos como tales porque, con ese número, puedo determinar otros entes reales (árboles, barcos) o mentales (triángulos). El número determina algo, pero es independiente de ese algo que delimita. Cuando afirmamos que *chronos* es «el número del movimiento según el antes y el después», ponemos de manifiesto que nosotros, a partir del «ahora» *(nyn)*, numeramos y determinamos el movimiento como un «pasar» y que, por ello, ese número no está vinculado al contenido esencial de lo movido ni al movimiento en cuanto tal.

La consecuencia de esta operación conceptual es absolutamente decisiva: el «ahora» abandona la dimensión abstracta, puramente cuantitativa, de la matemática para formar parte del *continuum* –objetivo y subjetivo, físico y psíquico, pático y mental– del tiempo. Según Aristóteles, el «ahora» –el instante temporal– nunca es, en su esencia, un límite (como el punto geométrico), puesto que, al ser un pasar, se abre hacia los dos lados del aún-no y del ya-no.

Este radical replanteamiento de la cuestión del tiempo comporta más problemas de los que resuelve, si bien debo añadir que no los comporta *a pesar de* sino *en virtud de* su genialidad anticipadora. Con un rigor conceptual que –repito– no ha sido igualado, dicho replanteamiento evidencia un factor patógeno profundamente arraigado en la experiencia occidental del tiempo, una patología representada por la figura del «futuro pasado».[8] El tiempo –tal como lo

8. En *Poder y secularización* ya utilicé esta expresión, procedente de Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1979 (trad. esp.: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993), aunque transformé sensiblemente su sentido con respecto a su originaria *vocación* histórico-hermenéutica.

concibe Aristóteles y según evoluciona más tarde dentro de la teoría agustiniana de la «presentificación» y de la heideggeriana del «anticipar»– es un flujo de «ahoras» que proceden del aún-no-es-ahora y se dirigen al ya-no-es-ahora. Un flujo que no es en modo alguno indeterminado, ya que sigue una dirección desde el futuro hacia el pasado.

Así, la duración *presentificante* en la cual san Agustín basa la experiencia interna del tiempo lleva interiorizada una *pulsión de expectativa* que «traslada el futuro en pretérito». Esta última frase procede de un pasaje crucial, extrañamente poco considerado, de las *Confesiones*, el cual, en cierto sentido, representa la conclusión *lógico-filosófica* (permítaseme la expresión) de la reflexión acerca del tiempo contenida en el Libro XI (como sabemos, hay también una conclusión *práctica*, que afronta el problema de la redención y la salvación, pero no vamos a comentarla aquí, a pesar de que confiere al texto un tono inconfundiblemente sugestivo y afectivo). Pues bien, san Agustín, en este pasaje, dice algo muy bello: relaciona la experiencia del tiempo con el arquetipo de la *voz*. Implícitamente afirma que el tiempo se puede mensurar según el movimiento rotatorio de los astros, como hacía Platón, o bien según el movimiento (y la detención) de los cuerpos, como hacía Aristóteles; sin embargo, hay un modelo de mensuración del tiempo más universal: la medición de los intervalos de la voz. Según el modelo agustiniano, como ha explicado a la perfección Leo Spitzer, «la autoconciencia se basa en factores rítmico-temporales; la música, con su *durée réelle*, ofrece un campo de investigación a los sentidos internos, los cuales pueden intuir por sí mismos la armonía del universo y de Dios».[9] Y en efecto, en todo el *De musica* rezuma la idea de una relación íntima y directa entre el alma y el *Deus archimusicus*.[10] Se trata de un modelo que,

9. Spitzer, Leo, *op. cit.*, p. 32.
10. *De musica*, VI, 3.4.

según Spitzer, sólo se puede comprender si se tiene presente la fuerte polaridad san Agustín-san Ambrosio:

> A diferencia de san Ambrosio, que ve coros en el universo, san Agustín reduce el alma humana a una unidad compacta y luego extrae de ella la conciencia del Dios monoteísta. Ante nuestros ojos no aparece sólo un teatro que abarca todo el mundo, sino un drama universal que avanza hasta el final, evocando en el espectador un *sentido del tiempo*. No se produce una ampliación del teclado, como en san Ambrosio; lo que se espiritualiza es el instrumento del alma. El *Lied* que se eleva desde el alma agustiniana es lineal y se dirige directamente a Dios; tiene más de la lucha solitaria en la cual el alma se aleja de la tierra, como en un largo de Beethoven, que de la coralidad de la música jesuita barroca.[11]

En virtud de este modelo, también podemos incluir en el «número» del tiempo el concepto de intervalo y pausa, algo muy semejante al *latido temporal*. San Agustín, mediante el ejemplo de la voz, llega a la conclusión de que la meta de nuestra experiencia del tiempo –de nuestra reelaboración presentificante de los sucesos del tiempo en el *espacio trinitario del presente* (presente del pasado o recuerdo, presente del futuro o expectativa, presente del presente o percepción)– es *un proyectarse hacia el futuro que tiende a curvarse hacia el pasado*. Leamos el pasaje en versión original:

> Voluerit aliquis edere longiusculam vocem et constituerit praemeditando, quam longa futura sit, egit utique iste spatium temporis in silentio memoriaeque commendas coepit edere illam vocem, quae sonat, donec ad propositum terminum perducatur: immo sonuit et sonabit; nam quod eius iam peractum est, utique sonuit, quod autem restat, sonabit atque ita peragitur, *dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit diminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri*

11. Spitzer, Leo, *op. cit.*

sit totum praeteritum (Si alguno quisiese emitir una voz un poco sostenida y determinase en su pensamiento lo larga que había de ser, este tal determinó, sin duda, en silencio el espacio dicho de tiempo, y encomendándolo a la memoria, comenzó a emitir aquella voz que suena hasta llegar al término prefijado; ¿qué digo?, sonó y sonará. Porque lo que se ha realizado de ella, sonó ciertamente; mas lo que resta, sonará, y de esta manera llegará a su fin, *mientras la atención presente traslada el futuro en pretérito, disminuyendo al futuro y creciendo el pretérito hasta que, consumido el futuro, sea todo pretérito*).[12]

¿Dónde queda ahora la reflexión acerca del tiempo de Heidegger? En realidad, aunque la terminología sea notablemente distinta, *es exactamente la misma* que hemos leído en san Agustín. Observando el problema desde nuestra óptica, cabe señalar que Heidegger no elabora su discurso esencial sobre el tiempo en *Sein und Zeit*, obra que, como es sabido, se interrumpe al final de la segunda sección de la primera parte, sino en *Los problemas fundamentales de la fenomenología (Die Grundprobleme der Phänomenologie)*, el curso del semestre de verano de 1927 presentado años más tarde (en 1975) por el propio autor como una «nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*».[13] Se trata de la sección teorética «Tiempo y Ser», que nunca se publicó junto con el resto de la obra. En dicho curso, Heidegger se refiere a las dos reflexiones acerca del tiempo que hemos comentado en estas páginas: la de Aristóteles y la de san Agustín. Toma de ellas todos los temas fundamentales, aunque los traduce en un léxico distinto que, según él, es acorde con la «experiencia originaria». Así, el alma aristotélica se convierte en el *Da-sein*, la existencia

12. *Confesiones*, XI, 27.36 (trad. del P. Ángel Custodio Vega, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999).

13. GA XXIV, p. 1.

del hombre entendida como «ser en el mundo», y la presentificación agustiniana se convierte en la *Zeitlichkeit*, en la «temporalidad», entendida como condición de toda experiencia de los sucesos del mundo. A pesar de esta nueva terminología, el resultado –repito– es exactamente el mismo. ¿En qué consiste la *Zeitlichkeit* del *Dasein*, la temporalidad de la existencia? Consiste en una presentificación proyectada hacia el futuro que vuelve constantemente y en círculo hacia el pasado; el «ser-futuro» permite que, en la existencia, «el pasado, como historia propia» pueda repetirse «en el "cómo" (*Wie*)», y el «ya-no» se convierte en «futuro auténtico».[14] Sustancialmente, Heidegger nos dice que es cierto lo que sostiene san Agustín: que experimentamos el tiempo presentificando la sucesión en el flujo, en el *continuum* de la duración, que pasado y futuro sólo son fantasmas capaces de cobrar vida dentro de la duración real del presente y que, por tanto, toda duración es, tal como dice Husserl, una *epoché*, es decir, una pausa, una suspensión en la cual los sucesos se reelaboran y recogen. Por esta razón, san Agustín es el autor que más se aproxima al concepto de «tiempo originario»,[15] sólo que la presentificación puede liberarse de la condena de dicho tiempo, de los ahoras que inexorablemente se escapan diluyéndose en la nada, puesto que la existencia puede *darse tiempo* anticipando el futuro, el suceso. ¿Y cómo se produce la anticipación del suceso? Aquí nos auxilia el hilo de Ariadna de nuestro trayecto. Podemos anticiparlo porque lo asimilamos a lo que ya conocemos, porque neutralizamos lo imprevisto y lo inquietante del futuro imaginándolo semejante al pasado, a los su-

14. Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit* (1924), Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1989, pp. 19 y 21 (trad. esp.: *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta, 1999).

15. Véase Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 329.

cesos que hemos elaborado y depositado en el receptáculo del recuerdo. De este modo, la anticipación acaba formando parte del bagaje de la memoria.[16]

Si la temporalidad auténtica, el «cómo» del ser-cada vez del *Dasein*, consiste en este perenne cortocircuito entre la anticipación del aún-no y el ya-no, nuestra experiencia del tiempo se hallará siempre *fuera del eje* respecto al momento presente. Es decir, paradójicamente, nuestra experiencia del tiempo es auténtica en tanto en cuanto está *fuera del tiempo* que vivimos («The time is out of joint», decía el pobre Hamlet. «Los tiempos están desquiciados: ah condenada desgracia ¡haber nacido yo para enderezarlos!»). Heidegger deja traslucir dicha paradoja cuando declara que la dimensión en la cual experimentamos el tiempo es *ek-stática*. El término «estático» no tiene aquí nada de místico. Sólo significa que la existencia está íntimamente relacionada con un *ek-statikón*, con un «desestabilizante»;[17] es, pues, una *ek-sistentia*, un *originario fuera de sí*, un abandono del presente, el cual, desde su anticipación del futuro, regresa inexorablemente en círculo hacia el pasado: «El tiempo originario está, en sí mismo, fuera de sí; ésta es la esencia de su temporalización. El tiempo es este fuera-de-sí [...]».[18]

La senda que, pasando por san Agustín, une las dos reflexiones más radicales sobre el tiempo de la filosofía occidental,

16. Es un síndrome que se halla puntualmente en Bergson: «La duración es el continuo progreso del pasado que va comiéndose al futuro y va hinchándose al progresar. Desde el momento en que el pasado se incrementa sin cesar, también se conserva indefinidamente» (*La evolución creadora*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, p. 18).

17. Véase *Física*, IV, 222b 16: *Metabolé de pasa physei ekstatikón*. Aristóteles se refiere aquí al cambio repentino, el cual, por su naturaleza, posee la capacidad de sacar las cosas fuera de sí.

18. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 378: *Die ursprüngliche Zeit ist in sich selbst –das ist das Wesen ihrer Zeitigung– ausser sich. Sie ist dieses Ausser-sich selbst...*

la de Aristóteles y la de Heidegger, demuestra que nuestra experiencia está dominada por una *hipertrofia de la expectativa*. Tenían razón Hans Jonas y Reinhart Koselleck al diagnosticar la patogénesis de la modernidad y señalar la *premadurez* que subyace en el predominio simbólico de la *espera* y la *proyección de futuro*. Pero entiéndase bien: la patología no reside en la mera presencia de la forma del tiempo proyectada hacia el futuro; dicha forma existe, en mayor o menor medida, en todas las culturas, pues ninguna civilización puede privarse de un coeficiente de predictibilidad, aunque sea limitado o mínimo, del mismo modo que no puede prescindir por completo de la repetitividad y ciclicidad. Así pues, la patología no está en el hecho, sino en el *modo* y el *grado* de dicha presencia. La patología se debe a la circunstancia de que la anticipación proyectiva se ha extrapolado como forma auténtica, como figura específica y dominante de la experiencia del tiempo, *sólo en Occidente* (retomando una expresión que gustaba a Max Weber). Decía James Joyce que el hombre occidental vive como si cada momento fuera el próximo; por esta razón, en Occidente la *normalidad* y la *experiencia ordinaria* adquieren la singular apariencia de una paradoja. Este *estatus paradójico de la normalidad* que hace de nuestra *Zivilisation*, de nuestra «civilización de la técnica», una excepción respecto a las otras culturas (aunque, en la actualidad, tal carácter excepcional resulta menos evidente a causa de la generalización a escala global de las formas occidentales de *racionalidad*) no queda superado en la noción heideggeriana de *Zeitlichkeit*, de temporalidad originaria, sino sólo transfigurado.

Son muchos los que consideran que la democracia occidental debería adoptar una óptica antropológica de comparación entre culturas,[19] lo cual resulta muy oportuno, pues

19. Véase un buen ejemplo de ello en Eisenstadt, Shmuel N., *European Civilization in a Comparative Perspective*, Oslo, Norwegian University Press, 1987.

la patogénesis de la temporalidad expresada mediante la imagen del futuro pasado no es más que un conjunto simbólico típico de nuestro contexto cultural. Dicho conjunto simbólico tiene su raigambre en la tendencia a exorcizar lo ajeno y lo ignoto asimilándolo a lo familiar y conocido, una tendencia presente en todas las culturas, aunque *sólo en Occidente* se manifiesta plenamente a través de una *neutralización* de la novedad inducida por la creciente *temporalización* de las formas de vida, que *avanza* –y ahí reside la paradoja de la modernidad– *junto a su enfatización ideal y proyectiva.*

En este sentido, Nietzsche va por delante de Heidegger. Estoy convencido de que entre la acepción nietzscheana y la acepción heideggeriana de nihilismo no existe una continuidad sino una ruptura radical (y sé que esta afirmación levantará polémicas en un sector significativo de la filosofía contemporánea). Hay un aspecto en Nietzsche que está muy cerca de Freud: la identificación, dentro de lo ajeno, de lo «inquietante» (como traducción de *Un-heimlich*, prefiero este término a «siniestro»), del «punto ciego» de toda perspectiva de proyección de futuro. La anticipación proyectivo-existencial o «temporalidad estático-horizontal» de Heidegger pretende ser, en cuanto condición de la constitución ontológica del *ser-aquí*, un horizonte-contenedor de la experiencia ordinaria del tiempo representado como una serie irreversible de ahoras. Pero precisamente a causa de ello, en realidad no es más que su nexo estático, del mismo modo que su ontología no es más que el reverso de la moneda de la nomenclatura óntica, cosificación invertida, «horror metafísico»[20] transfigurado.

Todo ello se explica, y está estrechamente relacionado, con la profunda manipulación del concepto nietzscheano

20. Expresión tomada de Kolakowski, Leszek, *Metaphysical Horror*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

de nihilismo que Heidegger llevó a cabo en los años de la *Kehre*, y está ampliamente documentado en su *Nietzsche* (1961). Al analizar esta obra –que sobre todo en Italia no se ha tenido demasiado en cuenta–,[21] se evidencia el sello imperativo que imprimió Heidegger a la cuestión de la metafísica y del nihilismo; el sello imperativo del acontecer, del cual –repito– las categorías ontológicas no son más que el reverso de la moneda. Todo cuanto acontece *tiene que* acontecer inevitablemente. No existe salvación, sólo una inversión de perspectiva en la mirada. Basta observar las cosas desde el punto de vista del *Ge-schick*, del destino o envío, tal vez confiando en que dicho envío seguirá produciéndose, en que el cartero siempre va a llamar dos veces. Dentro de este dominio de lo *destinal* ya no existe la posibilidad de *interrogar* de otro modo a lo que ha acontecido. El pasado de Heidegger es realmente un perenne llano, un pasado que no pasa, porque siempre ha sido pasado; y también es un pasado que no cambia, un pasado que nunca podrá ser rescatado. En una breve conferencia sobre el concepto de tiempo *(Der Begriff der Zeit)* que el filósofo pronunció, en julio de 1924, ante la asociación de teólogos de Marburgo, hallamos la siguiente afirmación lapidaria:

> En relación con la muerte, cada uno es conducido al «cómo» que puede ser de modo *uniforme*, a una posibilidad en referencia a la cual ninguno se distingue, al «cómo» *(Wie)* en el cual todo «qué» *(Was)* se convierte en polvo.[22]

Se trata de una frase literalmente atroz, que arroja una sombra de plúmbea oscuridad sobre el significado oculto de la

21. Para un análisis crítico de esta obra, cuyos materiales, como es sabido, se remontan al período 1936-1946, véase *Minima temporalia*, *op. cit.*, pp. 68 y ss.

22. Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit*, *op. cit.*, p. 27.

temporalidad auténtica. Para Heidegger, lo único verdaderamente auténtico (es decir, *eigentlich*) es la *nivelación* de todo individuo en la modalidad del morir, la uniformidad concentracionaria que elimina anticipadamente todas las diferencias. Si la anticipación es la quintaesencia del tiempo originario y ésta recae inexorablemente en lo siempre-pasado, en lo muerto-desde-siempre, y si ello deriva de la premisa según la cual el abanico de posibilidades está predeterminado por la horizontalidad *ek-stática* de una *ek-sistentia* constantemente *fuera del eje* con respecto a la vida presente, ¿existen entonces posibilidades para el pasado? Según Heidegger, existen únicamente bajo la forma de la memorización, de una cadavérica acumulación de proyectos. No existen, en cambio, bajo la forma benjaminiana del rescate, el cual es, sobre todo, rescate de los muertos, la única condición para cambiar el futuro.

Llegados a este punto, creo que es necesario retomar una cuestión freudiana: la obsesión por la expectativa. En la experiencia occidental del tiempo, esta obsesión desplaza continuamente el presente, neutralizando lo nuevo y dejando que lo fagocite un futuro constantemente inclinado hacia el pasado, y tiene su núcleo patógeno en un *retraso de sentido respecto al suceso*. En Occidente, el Sentido siempre está destinado a llegar *después*. Hegel no pretendía hacer ninguna apología de la filosofía al afirmar que la lechuza de Minerva alza el vuelo al filo del crepúsculo; lo que quería decir es que la filosofía llega siempre tras los hechos consumados, cuando el proceso ya ha sido definitivamente completado. En este sentido, y *sólo* en éste, Hegel consideraba que la filosofía, que *su* filosofía, tenía la última palabra en la historia y el saber occidentales. ¿Y eso por qué? Porque, a partir de Aristóteles y a lo largo de una trayectoria que tiene su punto terminal en el propio Hegel, la filosofía dejó de residir en el *metaxý*, en la tensión. Ésta sacrificó su eros en el altar del conocimiento productivo y el operar histórico,

y quiso salir de la tensión, pretendió ser «su propio tiempo aprehendido en el pensamiento». Y ustedes me preguntarán: ¿qué tiene que ver Aristóteles con su propio tiempo aprehendido en el pensamiento? ¿Han leído la *Metafísica*? Es una filosofía de la historia presentada bajo la forma de una historia de la filosofía. Aristóteles organiza y supera todo lo anterior, los presocráticos, Sócrates, Platón... para exponer a continuación su propio pensamiento como culminación y coronamiento del proceso. Ése es exactamente el prototipo, el molde de lo que Hegel haría siglos después. Según Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche había que terminar con ese tipo de filosofía. En cambio, Heidegger vuelve a proponerla y, aunque elimina su dialéctica, conserva la *melancolía* y la *conciencia infeliz* que la caracterizaban, imponiendo, además, su propio sello imperativo al discurso nihilista.

En resumen, y para concluir con este arduo y espinoso aspecto, el conjunto simbólico del *futuro pasado* forma parte de la tendencia *antropomórfica* iniciada por Aristóteles, es decir, de la pretensión de *domesticar* el enigma del tiempo. En el camino que iba de san Agustín a Heidegger, la pregunta «¿*Qué* es el tiempo?» acabó transformándose en «¿*Quién* es el tiempo?», y la respuesta era evidente desde el principio: el tiempo somos nosotros mismos, *mea res agitur*. De este modo, la filosofía de la interioridad o de la autenticidad se liberó del aspecto *inquietante* del enigma que la «mirada ajena» de Platón había instaurado, aunque fuera por un instante. Y no es casual que esa mirada, ese elemento perturbador, hoy pueda relacionarse con la idea de *espacio-tiempo* de la ciencia posteinsteiniana.

9. *Kairós* y *tempus*

a) Las fronteras móviles del lenguaje

Llegamos por fin a la *pars construens* de nuestro *desplazamiento lateral*, la que alude a la repercusión que tienen en la reflexión filosófica las paradojas del tiempo evidenciadas por la imagen actual del mundo físico. Insisto una vez más en que no pretendo retomar el panorama diseñado por los epistemólogos de la complejidad o los teóricos de la neguentropía y las «estructuras disipativas». Sólo dedicaré aquí a ambos unas pocas y sucintas frases (para una crítica más argumentada debo remitir necesariamente a mis trabajos anteriores). El paradigma divulgado por los primeros no es más que una esquematización de los resultados de la investigación biológica de un sector de las ciencias naturales que, hoy en día, tiende a adoptar una actitud *imperialista* en el campo de la psicología (basándose en una extensión de los modelos de *autorreferencia* y *autoobservación*). Puede que me engañe por deformación profesional, pero tengo la impresión de que su concepción de la «posibilidad» y la «complejidad» es muy poco *siniestra* y está muy alejada de la radicalidad con que plantea los mismos problemas un pensador como Leibniz (y no deja de ser significativo que su nombre se baraje prepotentemente en la reflexión contemporánea). En cuanto a Prigogine y sus «estructuras di-

sipativas», considero que su discurso sobre la flecha del tiempo sólo es válido con una condición difícil de sostener. Toda su teoría se basa en la hipótesis de que el principio de asimetría, es decir, de irreversibilidad temporal (y de relativa reversibilidad neguentrópica de los sistemas abiertos), propio del *corte evolutivo*, el cual da origen a la materia organizada y al conjunto de las formas vivientes, es proyectable en el universo.

La paradoja a la que aludo en las fases más recientes de mi reflexión reside, pues, en el origen de estos modelos (suponiendo que posean una coherencia interna sobre la cual habría mucho que objetar y, de hecho, mucho han objetado científicos de reconocido rigor). Se trata de la paradoja que ha señalado recientemente Thomas Gold,[1] uno de los mayores cosmólogos contemporáneos: en nuestro corte evolutivo, nosotros experimentamos una vida y un universo *asimétricos* respecto al tiempo, mientras que todas las leyes que operan en él poseen una *simetría* inconciliable con la creencia de que el tiempo posee una cualidad innata representable mediante la metáfora de la flecha (la célebre *time's arrow* de Eddington). Surge así la legítima sospecha de que muchos escenarios epistemológicos recientes ocultan tras el énfasis del descubrimiento del tiempo una sutil neutralización de ese elemento inquietante de la revolución científica contemporánea (relatividad einsteiniana y mecánica cuántica) que comporta un *sacrificium intellectus sani*; basta pensar en la antropomórfica apelación al sentido común con que Prigogine pretende justificar su adopción de la flecha del tiempo («Todos envejecemos en la misma dirección»).[2] Por eso Pri-

1. Véase Gold, Thomas, «La natura del tempo», en Toraldo di Francia, Giulio (ed.), *Il problema del cosmo*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1982.

2. Prigogine, Ilya, *El nacimiento del tiempo* (trad. de José María Pons), Barcelona, Tusquets, 1991, p. 97.

gogine y Stengers se ven obligados a condenar a Einstein al «modelo atemporal» de la física clásica. En realidad, lo *inquietante*, lo indomesticable de la relatividad no consiste –como algunos, superficialmente, podrían llegar a creer– en una irrupción del tiempo en el universo newtoniano. Es exactamente lo contrario. Es la definitiva subsunción del fenómeno temporal dentro de la curvatura del espacio, de un espacio convertido en un *continuum* cuatridimensional. Como señala W. V. O. Quine, tiempo y cambio siguen existiendo, pero *incorporados* a la cuatrodimensionalidad:

> Cuando vemos el tiempo desde esta óptica, hay que considerarlo un sólido perdurable que se extiende en cuatro dimensiones: 1) arriba y abajo, 2) derecha e izquierda, 3) delante y detrás, 4) pasado y futuro. Este sistema no implica un rechazo del cambio en favor de una estaticidad eterna, como algunos han propuesto; el cambio sigue ahí, con todas sus sorpresas y, sencillamente, se incorpora. [...] La *espacialización del tiempo* aporta a la lógica algo más que simplicidad y conveniencia. [...] En el espacio, además de las direcciones arriba y abajo, derecha e izquierda, delante y detrás, reconocemos todas las direcciones oblicuas intermedias como, por ejemplo, arriba a la derecha, delante y hacia abajo; es decir: las dimensiones espaciales pueden mezclarse en cualquier proporción. Si la dimensión temporal tuviera que formar una verdadera amalgama con el viejo trío congénito, de modo que pudiésemos hablar libremente de direcciones oblicuas como arriba y entonces, delante y de ahora en adelante, etcétera, nos veríamos obligados a especificar ecuaciones entre unidad de distancia y unidad de duración: tantos kilómetros equivalen a una hora. Para obtener las mencionadas ventajas no era necesaria una integración tan completa; sin embargo, ésta sí es necesaria en la teoría de la relatividad.[3]

3. Quine, Willard Van Orman, *Quiddities: an intermittently philosophical dictionary*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1987, pp. 197-198.

La implicación profunda de la teoría einsteiniana no reside en afirmar –como suponía Heidegger (lo cual denota su grado de conocimientos científicos)– que «el espacio en sí no es nada» y «el tiempo tampoco es nada».[4] Consiste, como hemos visto más arriba, en un descubrimiento cuyo alcance constituye una patente violación del sentido común. Me parece oportuno hacer referencia por última vez a la paradoja que Einstein menciona en su *Autobiographisches*: si es cierto que en el *continuum* cuatridimensional del espacio-tiempo es relativo todo cuanto era absoluto en el sistema newtoniano, entonces, por oposición, *algo* que en el universo de Newton era relativo se convierte en absoluto. Pues bien, este algo, este *quid*, es nada menos que la luz. La luz natural, con su velocidad constante, como demostraron Michelson y Morley en su célebre experimento realizado en 1888, ocho años antes de que un genial muchacho de 16 años persiguiese un rayo luminoso en Zúrich y saltara sobre el mismo para ver qué ocurría, la luz natural, digo, según Einstein se aproxima más a la luz inteligible de Plotino que a la de Newton. La paradoja de la relatividad consiste en este resplandeciente regreso del *lumen divinum* bajo la apariencia de *lumen naturale*.[5] Ante este hecho *inquietante* el sentido común se detiene: eso está bien para el mundo cotidiano de Newton, pero no sirve –como nos explicarán más radicalmente los cuantos de Bohr y la indeterminación de Heisenberg– para el océano sin orillas que lo delimita desde los dos lados de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño.[6]

4. Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit*, *op. cit.*, p. 7.

5. Ahí reside el origen del nuevo interés por un acercamiento entre teología y ciencia. Véase por ejemplo Russell, Robert J., William R. Stoeger y George V. Coyne (eds.), *Physics, Philosophy and Theology: a common quest for understanding*, Ciudad del Vaticano, Vatican Observatory, 1998 (trad. esp.: *Física, Filosofía y Teología: Una búsqueda en común*, México, Edamex, 2002).

6. En rigor, las expresiones «infinitamente grande» e «infinitamente pequeño» ya no deberían utilizarse, puesto que lo *inquietante* cósmico (y cos-

Así pues, nuestro corte evolutivo y la experiencia cotidiana ubicada en el mismo se hallan inmersos en una dimensión temporal absorbida en las paradojas de la *mensuración* y la *observación*, las cuales han sido puestas de manifiesto, respectivamente, por la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica. Paradojas típicas de un universo que adquiere –sea cual sea su principio informador, el *clinamen* de la «casualidad» de Bohr o la «necesidad» sujeta a la potencia incomprensible del Dios de Einstein y Newton– una estructura hologramática en la cual todo parece sostenerse misteriosamente, en la cual cada parte (como anticiparon genialmente Llull y Leibniz, Bruno y Spinoza) parece contener en sí misma la información del todo. Y sin embargo, la imagen de dicho holograma no está actualmente, y tal vez tampoco potencialmente, al alcance de nuestra mente.

Redefinir la experiencia a partir de esta indeterminada profundidad de campo, de este inquietante *fondo opuesto* de la razón y el logos, significa pensar en nuestra existencia en el universo a la luz de una *idea radical de límite*. Ahí está el problema principal. La filosofía, especialmente la filosofía moderna –a pesar de los notables esfuerzos de Hume y Kant–, jamás ha conseguido *educar al límite* el proyecto racional. Creo que, en este terreno, el psicoanálisis acude en ayuda del discurso filosófico. *E-ducare* significa literalmente «conducir fuera», sacar al individuo de la jaula portátil de la conciencia y el superyó para que se asome a las líneas fronterizas, a los bordes que lo delimitan y lo constituyen. Significa aprehender el sentido de la única distinción (y decisión) rigurosa que nos permite forzar o poner en duda los

---

mológico) contemporáneo consiste en la coincidencia entre distancia y tiempo, exploración del espacio y exploración del pasado del universo (con la consiguiente posibilidad de observar el Big Bang, la Génesis, desde nuestro punto en el espacio).

umbrales de la racionalidad y, al mismo tiempo, conferir a nuestros lenguajes formales una coherencia cuyo origen sólo puede estar en la conciencia de que el lenguaje no es un todo. Dicho de otro modo: sólo podemos forzar los límites si los reconocemos como tales y, por tanto, sólo es posible otorgar rigor a lo decible si sabemos que todo no es decible. El «callar» de Wittgenstein, el *Schweigen* con el cual concluye el *Tractatus* no es, en realidad, el abismo de silencio que precede y circunscribe al lenguaje-mundo, sino una *palabra paradójica*, una palabra que viene *después del lenguaje*, después de haber experimentado hasta las últimas consecuencias el potencial expresivo de todas las palabras.

Para mostrar las implicaciones, por así decirlo, proponibles, del modo en que concibo el desplazamiento lateral, voy a exponer, a modo de conclusión, dos *declinaciones del límite* que pueden dar lugar a un planteamiento *desangulado* de la cuestión del tiempo.

b.1) El régimen de la experiencia

La *primera declinación del límite* está estrechamente vinculada a una de las ideas predominantes de mi libro: la necesidad de una *rehabilitación del espacio*. Tal vez no esté de más repetir que dicha rehabilitación nada tiene de restaurativo, ni alude nostálgicamente a ninguna metafísica del espacio. Lo que pretende poner de manifiesto es un *teorema de imposibilidad*. La presunción de inocencia de la conciencia interior, en virtud de la cual captaríamos el tiempo en su pureza y autenticidad, se diluye –como bien comprendió Einstein– en el momento en que topamos con la aporía de la imagen y la representación. Cada vez que intentamos percibir el tiempo *en toma directa*, advertimos que no podemos experimentar ningún suceso sin ubicarlo en una escena. Ninguna percepción del devenir es inocente, puesto que

ninguna percepción puede prescindir de una estructura originaria que la precondiciona y la contamina espacialmente. Existe, pues, un espacio *simbólico* originario, premisa de la mensuración que, *a priori*, menoscaba toda pretensión de autenticidad. Como observó Maurice Blanchot, «si, entre todas las palabras, hay una palabra auténtica, ésta es, sin duda, la palabra *auténtico*». Así pues, me veo obligado a retomar algunos motivos de mis trabajos anteriores: ¿cómo podríamos experimentar los sucesos de nuestra vida si no los ubicásemos, además de en el recuerdo o la anticipación, en el momento en el cual nos ocurren, dentro de una escena? ¿Qué ocurriría si no fuéramos capaces de soñarlos, no sólo mientras dormimos, sino también cuando estamos despiertos? ¿Acaso la *Traumdeutung*, ese gran texto inicial (e iniciático) del siglo XX, no nos ha enseñado que el sueño es una puesta en escena originaria, anterior a la constitución de la identidad, a la distinción entre sujeto y objeto del conocimiento? Si nos paramos a reflexionar, veremos que el elemento *subversivo* de la desangulación no puede concretarse en la percepción originaria («precategorial» e «intransitiva») de la *afectividad* de la experiencia (*Erlebnis*) del tiempo,[7] por la simple y decisiva razón de que, en la oposición entre «pático» y «racional», o entre «pático» (*pathos*) y «semántico» (*semainómenon*), no puede atribuirse al segundo término todo el régimen de la *representación*, pues dicho *régimen* no afecta únicamente al *Bewusst* de la conciencia, sino también al *Un-bewusst*, a lo inconsciente del sueño.

7. Aquí se halla el punto de divergencia respecto a la tesis sostenida por Aldo Masullo en *Filosofie del soggetto e diritto del senso* (Génova, Marietti, 1990); con todo, coincido con dicha tesis en cuanto a la necesidad de un camino filosófico que no termine en la apodexis ni en la reforma «antiteoricista» y «deconstructivista» de Heidegger. Creo que las consideraciones que siguen pueden servir como un inicio de respuesta a las críticas que me hizo Masullo en «Sulla questione del *tempo*», *op. cit.*

En realidad, lo inquietante de la desangulación consiste en tener como horizonte (y no como premisa) de todas nuestras experiencias del mundo una *virtualidad onírica* que circunscribe e incluye en sí misma las dimensiones de la vigilia y el sueño, del régimen diurno y del nocturno. Por eso he intentado remitirme a la noción de «barrera de contacto» de Wilfred R. Bion, genialmente expresada en una de las frases iniciales del relato *Eleonora* de Edgar Allan Poe: «Quienes sueñan despiertos saben muchas cosas que escapan a quienes sólo sueñan de noche». En la revisión bioniana del inconsciente freudiano, la oposición entre diurno y nocturno se diluye en un *continuum*. El sueño sigue manteniendo la posición privilegiada que le asignó Freud, pero acaba desempeñando un papel sensiblemente distinto y, en cierto modo, más complejo. En la *Traumdeutung*, como es sabido, el sueño era la representación desviada de un significado inconsciente ya establecido. Lo cual significa que Freud, como buen «maestro de la sospecha», desarrolló una teoría del *camuflaje* del significado, no de su *construcción*. En cambio, Bion concibe el sueño como un intento de generar un nuevo significado a partir del *pathos*, de una «afección», de una experiencia emotiva. Por razones obvias, aquí no es posible tratar con mayor profundidad los aspectos más técnicos de la teoría bioniana, por lo cual me limitaré a indicar algunos de sus elementos esenciales. Bion sustituye la oposición entre estado de sueño y estado de vigilia (o conciencia) por el binomio función alfa/función beta, donde la primera actúa sobre las sensaciones y emociones de la experiencia y produce «elementos» y «recuerdos» que influyen tanto en el sueño como en la vigilia, mientras que la segunda representa la experiencia de los mismos hechos como «objetos», «cosas», «no-pensamientos».[8] Por tanto, para Bion, tanto el consciente como

8. Véase Bion, Wilfred R., *Elementos de psicoanálisis*, Buenos Aires, Hormé-Paidós, 1966, p. 54.

el inconsciente son producto de una diferenciación realizada por la función alfa, y con dicha diferenciación se constituye la barrera de contacto (o «pantalla alfa»). Dicho de otro modo: *Bewusst* y *Unbewusst* dejan de ser dos provincias psíquicas –como en la primera tópica freudiana– para convertirse en «estados transitorios y reversibles de la experiencia mental».[9] Mediante la barrera de contacto, la dimensión onírica pasa a ser parte integrante del pensamiento en estado de vigilia; como afirmó Bion, «el hombre debe *soñar* una experiencia emocional corriente, tanto si ésta ocurre durante el dormir o durante la vigilia».[10] El desarrollo coherente de esta teoría conlleva una decisiva inversión de la relación entre sueño e inconsciente: *no es el inconsciente el que produce el sueño, sino que, por el contrario, el acto de soñar es el que crea –simultáneamente– el inconsciente y la consciencia.*

b.2) La *oportunidad* del tiempo

La *segunda declinación del límite* está relacionada con la necesidad de una nueva concepción del corte evolutivo de nuestro universo, dentro del cual las formas vivas y nuestra existencia en el mundo hallan su tiempo oportuno. Pero ¿qué debe entenderse por *tiempo oportuno*? ¿En qué consiste exactamente *nuestro* tiempo, la *oportunidad* del tiempo? ¿Cómo se ubica su dimensión con respecto a lo *inquietante* espacio-temporal que lo rodea y lo acecha? Para respon-

9. Riolo, Fernando, «Sogno e teoria della conoscenza in psicoanalisi», en Neri, Claudio, Antonello Correale y Paola Faddam (eds.), *Letture bioniane*, Roma, Borla, 1987, p. 69.

10. Bion, Wilfred R., *Aprendiendo de la experiencia*, Buenos Aires, Paidós, 1975, p. 37. A la luz de la revisión bioniana de las relaciones entre sueño e inconsciente, sería necesario empezar a analizar críticamente el papel limitado (y, en definitiva, secundario) que desempeñan *phantasia* e *imaginatio* en la obra freudiana.

der a estos interrogantes, es necesario reflexionar de nuevo acerca del lenguaje y examinar una singular vicisitud del léxico indoeuropeo que, llegados a este punto, conlleva un problema absolutamente decisivo para nosotros: el misterio de los orígenes del latín *tempus*.

Pocos han reflexionado sobre el hecho de que la palabra «tiempo», derivada del latín *tempus*, sustituye en las lenguas románicas dos términos que en inglés y en alemán designan, respectivamente, el tiempo cronológico y el tiempo meteorológico: *time* y *weather*, *Zeit* y *Wetter*. Pues bien, curiosamente la etimología de esta palabra clave es muy incierta. Durante mucho tiempo fue considerada un sustantivo derivado de dos verbos griegos: *teino*, que significa «tender, extender, estirar», y *temno*, cuyo significado es «cortar». Ambas hipótesis parecían aludir a sentidos plausibles: el del tiempo como distensión o *continuo* y el del tiempo como cesura, ritmo, *discontinuidad*. Sin embargo, esta doble etimología es falsa. Indagando sobre el misterio del origen del latín *tempus* di con un texto de Émile Benveniste en el cual creí hallar la clave para una posible solución. La tesis de Benveniste[11] (formulada en el lejano 1940, aunque los filósofos casi nunca la han tomado en consideración)[12] es la siguiente: la dificultad para descubrir la etimología de *tempus* radica en el hecho de que los compuestos de este término son, en realidad, más antiguos que la palabra «tiempo» y conservan huellas mucho más arcaicas que el sustantivo en

11. Benveniste, Émile, «Latin tempus», en *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offers à Alfred Ernout*, París, 1940, pp. 11-16.

12. Digo «casi» porque hay una excepción, Michel Serres, el único, que yo sepa, que ha comprendido el carácter crucial de este aspecto: «Por suerte o sabiduría, la lengua francesa utiliza una misma palabra para decir el tiempo que pasa y transcurre *–time, Zeit–*, y el tiempo que hace *–weather, Wetter–*, debido al clima y a lo que los antiguos denominaban los meteoros» (*El contrato natural*, Valencia, Pre-Textos, 1991, p. 51).

cuestión. Por tanto, el sustantivo *tempus* nace de la abstracción de términos como *tempestus*, *tempestar*, *temperare* y también *temperatura*, *temperatio*, etcétera. Así pues, curiosamente la palabra *tempus* evidenciaría la sabiduría contenida en el código genético de una lengua capaz de designar con una sola palabra dos fenómenos que hemos acabado considerando distantes o incluso heterogéneos. Es como si la unicidad del término representara nuestra conciencia de que aquello que llamamos «tiempo» no es más que un punto de encuentro entre elementos distintos, a partir de los cuales se origina una realidad evolutiva, una mezcla (¿acaso *cortar* no significa también, en cierto modo, «mezclar»?) que hace del *tempus* algo muy próximo a lo que los griegos llamaban *kairós*, el *tiempo oportuno*, el *tiempo propicio*.

Las implicaciones de esta tesis son abrumadoras incluso bajo un aspecto exclusivamente filosófico: el equivalente griego de *tempus* no es *chronos*, sino *kairós*. Apartándose claramente de otras hipótesis etimológicas, Benveniste asocia el término *kairós* (derivado de la raíz indoeuropea **krr-*) al significado del verbo *keránnymi*, «mezclar, diluir», y llega a la conclusión de que «en sus diversas acepciones, *tempus* coincide con *kairós*».[13] Así, *kairós* se aleja de la típica recepción moderna del término («momento instantáneo» u «ocasión»)[14]

13. Benveniste, Émile, «Latin tempus», *op. cit.*, p. 13. Quiero mencionar también otra obra importante: Weinrich, Harald, *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje* (trad. de Federico Latorre), Madrid, Gredos, 1968. Weinrich pasa del análisis lingüístico al análisis literario y, al comparar las formas verbales del latín y de las diferentes lenguas europeas occidentales, avanza la tesis de que éstas, una vez estructurados los órdenes temporales del texto narrativo, no son formas monológicas, sino signos lingüísticos que sirven para orientar la actitud receptiva del lector.

14. Para la fusión del griego *kairós* y el latín *occasio* en la figura de la Fortuna, debo remitir necesariamente a Panofsky, Erwin, «El Padre Tiempo», en ibíd., *Estudios sobre iconología* (trad. de Bernardo Fernández), Madrid, Alianza, 1971, pp. 93-117.

y pasa a designar, lo mismo que *tempus*, una imagen muy compleja de la temporalidad que nos remite a la *calidad del acuerdo* y de la *mezcla oportuna* de elementos distintos, exactamente igual que el tiempo atmosférico.[15] Por otra par-

15. E. Boisacq ya había contemplado la posibilidad de que *kairós* derivase de la raíz indoeuropea **krr-*, si bien simultaneó esta hipótesis con la alternativa de que el término pudiera ser reconducible a *krisis* en el sentido de *discrimen*, «decisión» (véase el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque…*, *op. cit.*, pp. 392-393). H. Frisk hace algo parecido; aunque menciona la tesis de Benveniste, opta por señalar –basándose en Wilamowitz– que el vocablo desciende de *keiro*, «instante decisivo» (*entscheidender Augenblick*) o «segmento temporal» (*Zeitabschnitt*) (véase *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg, 1960. pp. 755-756). Por su parte, P. Chantraine, tras recordar la propuesta de Benveniste, sugiere otras suposiciones como, por ejemplo, la existencia de una relación con *krino* (pensando también el latín *discrimen*) o bien con *kyro*, que «a pesar de la dificultad fonética» expresaría «la idea del encuentro» (véase el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque…*, II, París, 1970, p. 480b). En cambio, en el *Thesaurus Graecae Linguae*, ab Henrico Stephano constructus, IV, Parisiis 1841, *h.* 817-818, se asocia *kairós* a *tempestivitas* y a *tempus opportunum*.

En cuanto a los diccionarios etimológicos latinos, cabe señalar la distancia entre la hipótesis de Benveniste y la que sostienen Ernout y Meillet, para quienes *tempus* designa la «fraction de la durée», a diferencia de *aevis, aevum*, que indicaría lo contrario, «le temps sans sa continuité» (*Dictionnaire étymologique de la langue latine…*, *op. cit.*, p. 982). A. Walde y J. B. Hoffman retoman y comentan el artículo de Benveniste y avanzan la hipótesis de una gradual evolución de *tempus* desde *tempestas/keránnymi* hasta *chronos* (véase *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, II, 2ª ed., Heidelberg, 1954, pp. 660-661). Con el fin de ofrecer una aclaración histórico-terminológica y cultural, quizá sea útil recordar que el primer significado de «Medievo» es *media tempestas* (véase la voz «Modern», redactada por H. U. Gumbrecht, en *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, IV, Stuttgart, 1978, p. 98). Resulta curioso ver que algunos diccionarios etimológicos de la lengua italiana, a pesar de sostener que *tempestas* deriva del adjetivo *tempestus* («tempestivo»), y de atribuirle el significado de «edad» o «etapa», siguen declarando que la etimología de *tiempo* es incierta (véase, por ejemplo, Battisti, C. y G. Alessio, *Dizionario etimologico italiano*, V, Florencia, 1975, pp. 3.746-3.747).

te, la misma palabra, en su versión espacial, indica los lugares, las partes vitales de un organismo *en forma* entre cuyos componentes reinan el equilibrio y la armonía.[16]

Quizá la misma idea del *tempus-kairós*, del tiempo oportuno de la templanza, de la mezcla propicia,[17] puede devolver el sentido a nuestro corte evolutivo y, con éste, a nuestra existencia. Y aún hay más. La imagen del *corte* nos impulsa a reconsiderar bajo una nueva luz las relaciones existentes no sólo entre *tempus* y su gemelo griego, sino también entre el término *tempus* y su *alter ego* latino *spatium*. Este último es una palabra compuesta que deriva de la raíz *pat-* y, por tanto, está asociada al verbo *pateo, patere*, que significa «estar claro, ser evidente» (de ahí nuestro adjetivo *patente*, es decir, «manifiesto»). Ahora bien, en *spatium*, la *s-* es un tipo de prefijo profundamente incisivo y separador, como ocurre en *se-cernere*, *se-parare*, *se-lectio*, etcétera. El término, pues, alude al sentido de «corte» en el ámbito de una apertura. Es significativo que, a la luz de estas consideraciones etimológicas, Carl Schmitt (autor que, a diferencia de Heidegger, no se muestra parco en lo relativo al patrimonio léxico latino) desechara la palabra *spatium* por hostil e «inhabitable» y contrapusiera a la misma la «fuerza numinosa de la palabra alemana *Raum*».[18] Sin embargo, bajo mi punto de vista el

16. Para este aspecto, véase Natoli, Salvatore, «*Telos*, *skópos*, *éschaton*. Tre figure della storicità», en ibíd., *Teatro filosofico: gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*, Milán, Feltrinelli, 1991, p. 33.

17. A este sentido parece aproximarse la acepción platónica de *kairós* en *República* II, 370b-c, donde se habla del «tiempo oportuno» que necesita un artesano para realizar bien su trabajo.

Por razones obvias, no voy a comentar aquí la trayectoria teológica del *kairós*, que, a partir del Nuevo Testamento, adquiere un significado próximo al de *éschaton*. Para este aspecto, remito al lector a la primera parte de mi libro *Poder y secularización*.

18. Schmitt, Carl, «Raum und Rom: Zur Phonetik des Wortes Raum», *Universitas*, VI (1951), nº 9, p. 966. Véase un agudo análisis de este artículo en Raciti, Giuseppe, *Dello spazio*, Catania, CUECM, 1990, pp. 59 y ss.

término *spatium* posee una importancia decisiva debida, precisamente, a los mismos motivos que indujeron a Schmitt a rechazarlo. Su relevancia consiste en la paradójica asignación de roles que se establece entre *spatium* y *tempus*, según la cual el *tempus*, en cuanto «templanza», conjunción de elementos, se convierte en estructura de acogida de las formas de vida, mientras que el *spatium*, en cuanto «corte», pasa a designar la precariedad e inestabilidad constitutivas de toda *morada*. Tomados conjuntamente, ambos vocablos parecen ser vehículo de expresión –expresión admirable, si me permiten los nostálgicos del «habitar»– de una filosofía espontánea mucho más irónica y profunda que la que practican algunos *filósofos*. Por otra parte, es sintomático que el tema de la ineludibilidad del tiempo como dimensión compleja, como configuración climática del existir, aparezca con mayor intensidad en algunos grandes textos poéticos (incluidos los del área anglosajona) que en obras filosóficas.[19] Quizá habría que buscar en la sabiduría intrínseca de la lengua latina la misteriosa razón por la cual los romanos nunca sintieron la necesidad de una Filosofía.

Hago un inciso para recordar que, en el Ernout y Meillet (véase la p. 703), la hipótesis de que *spatium* pueda derivar de *pateo* se expone como problemática, mientras que el Walde y Hoffmann, aunque no excluye dicha hipótesis, subraya la derivación del término de las raíces indoeuropeas **spe-*, **spa-* y su significado original de «espacio destinado a pasear», del cual proceden los vocablos alemanes *Spazieren*, *Spaziergang*, *Spazierweg* (véanse las pp. 568-569).

19. Estoy pensando en el *thema mundi* de la poesía (que es más-que-poesía) de Wallace Stevens, donde el Ser es el Tiempo, pero en el sentido de *weather*, no de *time*: «Weather by Franz Hals, / Brushed up by brushy winds in brushy clouds, / Wetted by blue, colder for white» (*Notes toward a Supreme Fiction: It must be abstract* VI). Debo agradecer la indicación de este motivo a Nadia Fusini, autora de la impecable edición y traducción italiana de estos textos de Stevens (vertidos al español por Javier Marías: *Notas para una ficción suprema*, Valencia, Pre-Textos, 1996).

Esa antigua sabiduría nos dice hoy que *nuestro* tiempo es el tiempo de la forma viviente, el tiempo del mundo que evoluciona porque, en su origen, fue propiciado por un *kairós*. Sólo podemos vivir la dimensión del tiempo oportuno, del tiempo kairológico, sea cual sea la naturaleza de lo *inquietante* que lo delimita, tanto si el *kairós* procede de la indeterminación de Bohr y Heisenberg como si nace de la «potencia incomprensible» de Newton y Einstein, que incluye las imágenes del «Viejo» y de «Dios no juega a los dados».[20]

No es necesario añadir lo mucho que esto tiene que ver con temáticas que traspasan los límites de la filosofía y que fueron anticipadas por el judaísmo. En mi opinión, el *Unheimlich* de Freud también tiene sus lejanas raíces en la idea de un destino que nos circunda desde lejos y nos induce a hallar, más allá de cualquier ídolo o fetiche, la medida de nuestro *kairós*, de nuestro tiempo oportuno. Sólo entonces podrá desplegarse la *ipseidad múltiple* de la que tanto se habla hoy, aunque siempre dentro del marco de lo *inquietante*. Paul Valéry comprendió a la perfección el problema, tal como lo demuestra esta anotación escrita en sus cuadernos:

> Llamamos «nosotros mismos» a la necesidad que tenemos, en última instancia, de relacionar todas las cosas con un único *objeto*, siempre el *mismo*. Si percibiéramos la variación real de este *objeto*, que, como tal, debe necesariamente cambiar, dejaríamos de tener *yo*. Sin embargo, todo acontece como si éste fuera inmutable; por eso basta con que los cambios de la cosa

20. Desde este punto de vista resulta, cuando menos, elocuente la carta de Einstein a Born fechada el 4 de diciembre de 1926: «La mecánica cuántica es ciertamente imponente. Pero una voz interna me dice que no es aún la última verdad. La teoría dice mucho, pero realmente no nos acerca demasiado al secreto del Viejo. De cualquier modo, estoy convencido de que Él no juega a los dados» (Born, Max y Hedwig, *Ciencia y conciencia en la era atómica*, Madrid, Alianza, 1971, p. 131).

> percibida y los del *percibiente* sean iguales y equivalentes. Por tanto, puede decirse que el *yo* es la *ecuación* de dichos cambios. Entonces se observa que la cosa capital es esta *dualidad*, pero que la ecuación sufre fluctuaciones. *El yo sólo es medianamente constante*, sólo es *yo* medianamente.[21]

Si la entendemos de este modo, la *identidad modular* deja de ser la jocosa manifestación, la vida multilateral que proclaman en tono eufórico los filósofos y epistemólogos posmodernos para convertirse en una forma seria de dedicarnos a nuestros juegos dentro de los límites de nuestra capacidad, una forma de forzar los límites tras haberlos declinado rigurosamente.

Según mi parecer, ésta es la única enseñanza que la filosofía –una filosofía que, finalmente, ha regresado a su lugar de origen, a su *metaxý*– puede darle a la vida. Y lo hace tomando clara y lúcida conciencia de que cada ser vivo, cada identidad, halla en la muerte el punto ciego de su autorrepresentación. Una muerte que no se sitúa frente al curso de la vida como conclusión o interrupción de la misma, sino a sus espaldas. La muerte es, pues, la verdadera *represión* del tiempo, del tiempo como *chronos*, del tiempo de los instantes devorados. Y la *represión* de la muerte no es más que la *espera de un cumplimiento*, la inmóvil espera de un último instante cruelmente definido y cruelmente inminente. En este sentido, es necesario corregir y radicalizar las ideas de Freud sobre el problema de la muerte: logramos encarar la mirada ajena de la Muerte si somos conscientes de que la muerte existe no ya cuando yo muero, cuando Yo muere, sino en el mismo momento en que Yo dice «yo», pues sólo quien no es Yo no muere, puesto que la muerte tiene su origen en el *corte* de la infinita indeterminación del sentido de lo que lla-

21. Valéry, Paul, «Le Moi et la personnalité», en *Cahiers*, II, Judith, Robinson (ed.), París, Gallimard, 1974, pp. 301-302.

mamos «identidad». En el momento en que yo digo «yo», me constituyo a partir de la muerte, de *mi* muerte.

Y entonces, ¿por qué nos da tanto miedo?

Tal vez porque no podemos apropiarnos de ella. Porque es un «porvenir» que no se puede anticipar (Lévinas).[22] Porque ningún yo, ninguna identidad puede comprender realmente la propia muerte mediante la forma de pensar dominante hasta hoy; la forma del *proprium*, la forma de la propiedad y la apropiación. Sólo la muerte, al ser radicalmente Otro, nos da la clave de cualquier posible alteridad. Y lo hace a partir de esa alteridad del «amigo» que san Agustín ya percibía como algo inconmensurable, como una proximidad distante irreducible a una medida, a una mensura concebible para el Sujeto.

A ese Otro se refiere el tiempo oportuno, el tiempo apropiado o debido, el don, la comprometida y vinculante responsabilidad del tiempo. Un tiempo que no puede ser tiempo propio, *auténtico*, porque nunca será sólo mío, porque, paradójicamente, siempre lo hace posible el Otro.

Actualmente, en las realidades (e hiperrealidades) que nos toca vivir, todos experimentamos el problema ontológico hasta sus últimas consecuencias. Nuestra existencia cotidiana ha cambiado mucho desde su estado originario, se ha permeado de símbolos, imágenes y metáforas transmitidas por la ciencia y el arte, unos lenguajes que incitan y reelaboran constantemente la experiencia del límite y la van transformando cada vez más en una *experiencia-límite*.[23] Ya

22. Lévinas, Emmanuel, *El tiempo y el otro* (trad. de José Luis Pardo), Barcelona, Paidós Ibérica, 1993, pp. 112-115. Desde esta perspectiva, véanse las revelantes consideraciones sobre el «intervalo del ser» en Olivetti, Marco M., *Analogia del soggetto*, Roma-Bari, Laterza, 1992, esp. las pp. 167 y ss.

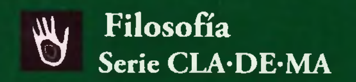
23. Dicho de otro modo: este siglo que toca a su fin no ha sido precisamente «el siglo de la filosofía».

es hora de que la filosofía tome nota de ello. Si no quiere verse reducida a un papel marginal o diluirse en otras *prácticas*, tendrá que disponerse a recuperar la *dýnamis* que el *daimon* le asignó desde el principio: la función de llevar a cabo una *hermenéutica eficaz* situada en la tensión del *metaxý*, allí donde tiene lugar el *tránsito* entre vida y saber, experiencia y verdad, entre el «límite» y lo «ignoto». Una hermenéutica situada también en la persistencia del *interim* entre deambulación y permanencia, exilio y reino, desesperación y esperanza. En la época de la *desorientación cósmica*, el término *philo-sophéin* sólo puede designar la práctica obstinada de este *intermedio*.

Nec sine te tecum, nec vivere possum.[24]

24. Ovidio, *Amores*, 3, 11, 39.

Índice de nombres





Giacomo Marramao

Kairós

Apología del tiempo oportuno

«Hay un tiempo para nacer y un tiempo para morir; un tiempo para llorar y un tiempo para reír; un tiempo para el luto y un tiempo para la alegría; un tiempo para el silencio y un tiempo para el diálogo; un tiempo para odiar y un tiempo para amar; un tiempo para la guerra y un tiempo para la paz.» Reconquistar el sentido de esta pluralidad, de esta fecunda tensión, significa reconquistar el *kairós*: el *tiempo oportuno* de la templanza, de la mezcla propicia, del encuentro y el equilibrio productivo entre energías y potencias distintas; es recuperar un *tiempo nuestro* en el que convergen dos dimensiones temporales que hoy aparecen dramáticamente separadas y enfrentadas: el «tiempo de la vida» y el «tiempo del mundo», el «tiempo privado» y el «tiempo público».

Así, reivindicar el *kairós* es retomar el hilo del «sentido de la vida» y decidirnos, al fin, a plantar cara a la angustia del mundo, a esa enfermedad temporal de la cual surgió el *síndrome de la prisa*, una «situación espiritual» que está íntimamente relacionada con la alienante experiencia moderna e hipermoderna del tiempo. Es disponernos, en definitiva, a afrontar con vigor el síndrome de un «futuro pasado», el mal de un período que, siguiendo una sugestiva fórmula de Spinoza, ha dado en llamarse la época de las «pasiones tristes».

Giacomo Marramao (Catanzaro, Italia 1946) es catedrático de Filosofía y de Filosofía política de la Universidad de Roma III. Asimismo, es director de la Fondazione Basso y miembro del Collège International de Philosophie de París. Entre sus obras traducidas al castellano figuran *Lo político y las transformaciones*, *Poder y secularización*, *Cielo y tierra* y *Pasaje a Occidente*. Editorial Gedisa publicará también *Minima temporalia*, que junto con *Poder y secularización* y *Kairós* conforman una ambiciosa y apasionante trilogía sobre la enigmática y sobrecogedora condición temporal del ser humano.


ISBN 978-84-9784-225-9
9 788497 842259
302566